١٢٥

الميتافيزيقا

عند المعتزلة

تأليف

دكتور
صبري عثمان محمد
كلية الآداب بسوهاج

دار الهداية

الاهــداء

الى اسرتى ، والى اســتاذى الدكتــور عاطـف العـراقى اهـدى هـذه اللمحة الميتافيزيقية المتواضعة ، سـائلا المولى عـز وجـل أن تنال رضـاهم جميعا ، وان يحفظهم الله تعـالى جميعـا لمـا فيـه خـير الانسـانية جمعــــاء ؟

صبرى عثمان محمـد

تصدير عام :

ليس ثمة شك فى أن هناك فكرا فلسفيا ثبت فى الإسلام ، له رجاله ومدارسه ، له نظرياته ومشاكله ، له خصائصه ومميزاته ، على أساس أنه شب ونشأ فى ظل الاسلام ، وتأثر بتعاليمه ، وعاش فى جو حضارته ، وأسهم فيه المسلمون فى المشرق والمغرب ، وذلك دون اهتمام واعتداد بفوارق الدم أو الموطن .

ومن أهم هذه الفرق الكلامية هى فرقة المعتزلة ، فهم ، وبحق ـ أى المعتزلة ـ هم الواضعون الحقيقيون لعلم الكلام .

ولا تكاد توجد فكرة هامة فيه ، الا ولها أصل لديهم . عرضوا لبعض مشاكله فى أوائل القرن الثانى الهجرى ، وشغلوا به نحو قرن فى دراسة جادة ومتنوعة . والحق أن مدرسة المعتزلة من أخصب المدارس العقلية فى الاسلام فكرا ورجالا ، فلسفت أمورا لم تفلسف من قبل ، وعالجت مشاكل فيها عمق ودقة كالكمون والطفرة والتولد ، وابتكرت حلولا جديدة .

وتحت اسم دراسة العقائد عرضت للاخلاق والسياسة والطبيعة ، وما بعد الطبيعة ، حلولا جديدة .

وكونت فلسفة تنصب على الاله والكون والإنسان ـ وهى بحق فلسفة الاسلام .

ووفر لهذه المدرسة نخبة من المفكرين فى جيلين أو ثلاثة ، تعاصروا أو تلاحقوا ، وتنافسوا فى البحث والدراسة فى حرية وطلاقة ، فقد عارض الزميل زميله ، والتلميذ استاذه ، وفى هذه المعارضة قوتهم وضعفهم فى آن واحد ، وحققوا انتاجا عزيزا تشير اليه أهم كتبهم وكتب الذين جاءوا بعدهم .

وحقيقة يجب أن نذكرها هنا ، أن من أهم خصائص المعتزلة أنهم يؤمنون بالعقل الايمان كله ، فكانوا يحكمون العقل فى كل أمر من الامورالتى يقولون بها ، على اختلاف أنواعها ، سواء اكانت فى الجانب الطبيعى أى (الفيزيقى) ، أو فى الجانب الالهى أو (الميتافيزيقى) .

فهم على حد قول استاذنا الدكتور مدكور ، أشبه ما يكون بديكارت بين العقليين المحدثين ، لا ينكرون النقل أو الوحى ، ولكننا نجد انهم يخضعون النقل لحكم العقل ٠

وكانوا يقرون أن (الفكر قبل السمع) ٠

فيؤولون المتشابه من الآيات القرآنية ، وكانوا يرفضون الاحاديث التى لا يقـرها العقـل ٠

ولعلهم فى ردهم على خصوم الدين ، وردهم على معارضيهم كانوا يضطرون لان يلجئوا اولا الى العقل والمنطق ٠

ولذلك فهم ـ اى المعتزلة ـ قد الموا المـاما شديدا بالآراء الدينية والآراء الفلسفية المحيطة بهم على اختلاف انواعها ومسائلها ٠

ولكن نزعتهم العقلية الغالبة كانت تدفعهم الى ان يطبقوا قوانين العقل على عالم السـماء ، كما طبقوها على عالم الارض ، فقادتهم هـذه النزعة الى آراء لا تخلو جـراة ، وانتهت بهم الى ميتافيزيقـا (فلسفة الهية) لا تلتزم دائما كل ما ينبغى من معانى الجلال والكمال

ونجد أن المعتزلة فى معظم آرائهم ، كانوا يقدسون حرية الرأى ، وبخاصة مع معارضيهم ، خلافا الى انهم كانوا يقدسون هـذه الحـرية فيما بينهم ٠

فقد كانوا يستمعون من خصومهم الى أغرب آرائهم التى يقولون بها ، فانهم كانوا يتعارضون ، ويتناقضون فى تفاصيل كثيرة ٠

وفيما نعتقد انه لا توجد مدرسة كمدرسة المعتزلة اعتدت باستقلال الرأى ، وقد كان لهذا الاعتداد اثره فيما حدث فى صفوتها من انقسـام وانشقاق ، وبلغ الامر بهم الى انهم كانوا يكفرون بعضهم بعضا٠

وهذه التهمة شاعت فى كثير من الفرق الاسلامية التى ظهرت فى ذلك الوقت ، وهذا لا يتصل بصميم العقيدة الاسلامية ، التى كانت تأمر الناس بالتسامح ، وعدم المغالاة فى آرائهم ٠

هذه مقدمة او لمحـة موجزة عن هـذه المدرسـة ، وهى مدرسـة المعتزلة ، التى عرضت لموضوعات علم الكلام فى نسق مذهبى متكامل ٠

وجدير بالذكر أن نذكر هنا ، أن مدرسة المعتزلة ليست أول مدرسة كلامية ، فقد سبقتها ، وربما لبعض آرائها فرق كالجهمية ، والقدرية ٠

ولكن المعتزلة أهم فـرقة عرضت موضوعات علم الكلام فى شـكل متكامل ، بل قد أصبحت مسـائل علم الكلام تناقش فى اطار الحـدود التى وضـعها رجال المعـتزلة ٠ ويعـترف لهم خصومهم والمنصـفون لهم بذلـك ٠

قلت فيما سبق ، أن هذه الفرقة وهى فرقة المعتزلة ، قد سبقتها فرق أخرى كفرقة القدرية ، ونظرا لان هـذه الفرقة قد ذابت فيها ، ومن ، اجل كل هـذ فاننا سوف لا نتعرض فى بحثنا هذا الا لأهم هذه الفرق ، واقواها اثـرا وابعدها تاثيرا فى الفكر الاسدمى ، وعلى هـذا الاساس ، فاننا آثرنا أن نشرع بالحديث عن أهم هـذه الفـرق ، وهى فـرقة المعـتزلة ٠

● ● ●

الفصــل الاول

عوامل نشــاة المعتزلة واهم أصولها

أولا : عوامل نشــاتها .

ثانيا : الاصول التى أجمعت عليها .

أولا : عوامل نشـأة المعـتزلة .

هناك عدة آراء بصدد العوامل التى ساعدت على نشـأة هـذه المدرسة ، وكذلك سبب اطلاق هذا الاسم عليها وهو تسميتها بمعتزلة .

ويورد لنا كثـير من المؤرخـين الى أن السبب فى تسميتهم بهـذا الاسم ، أن هناك واحد دخل على مجلس الحسن البصرى ، فقال له ، لقـد ظهر فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر ، فمرتكب الكبيرة فى نظرهم - كافر وهم وعيدية الخوارج ، وهناك جماعة اخرى يرجئون الى يوم القيامة، فالكبيرة عندهم لاتضر مع الايمان ،ولا يضر مع الايمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الامة ، اذن فكيف تحكم لنـا فى هـذا الموضوع ؟ !

فقبل أن يجيب الحسن البصرى ، قال واصل بن عطاء ، وهـو تلميذ من تلاميذه كان فى مجلسه ، أنا لا أقول أن مرتكب الكبيرة مؤمن مطلقا ، ولا كافر مطلقا ، بل هو فى منزلة بين المنزلتـين ، أى لا هـو مؤمن ، ولا هو كافر ، ولكنه فاسق .

وبعد أن قال واصل بن عطاء هذا القول ، قام من مجلسه واعتزل سارية أو اسطوانة من اسطوانات المسجد ، وذلك حتى يقرر ما اجاب به على جماعة من اصحاب الحسن البصرى ، فقال الحسن عندئذ : لقد اعتزل عنا واصـل بن عطاء ، ومنـذ ذلك الوقت سمى هو واصـحابه بمعتزلة(١) .

وهذه هى الحادثة المشهورة فى تاريخ ظهور هـذه الفرقة ، ولكن مع شهرتها الا أن الابحاث الحديثة لا تجد فيها مبررا عقليا كافيا .

فمع أن هذه القصة لا تشير الى رأى الحسن البصرى وذلك حـين أجاب تلميذه واصل بدلا عنه ، فان رأى الحسن البصرى بصدد هـذه المشكلة التى كثر فيها القول كان معـروفا فى ذلك الوقت ايضـا ، فهو فاسق أو منافـق(٢) .

---

(١) الشهرستانى : الملل النحل ، ص ٦٧ .

(٢) الخياط : الانتصـار ، ص ١٦٥ .

وهناك رواية أخرى تقرر أن الذى أسماهم بهذا الاسم هو قتاده بن دعامه السدوس (المتوفى ١١٧ هـ) دخل مرة من المرات مسجد البصرة ، وكان اكمها ، فاذا بعمرو بن عبيد ونفر معه ، فاقهم وهو يظن انها حلقة الحسن البصرى ، فلما عرف أنها ليست له فقال: انما هؤلاء المعتزلة ثم قال عنهم . ومنذ ذلك الوقت ، سمو بالمعتزلة(٣)

ولكن لم تكن هذه الحادثة هى بداية ظهور لفظ المعتزلة على هذه الفرقة ، فقد أطلق هذا اللفظ من قبل بالمفهوم السياسى على من اعتزلوا الحرب بين على بن أبى طالب وخصومه(٤) .

وجدير بالذكر أن نقول ان اسم المعتزلة ليس هو الاسم الوحيد الذى اطلق على هذه الفرقة . وانما سميت بأسماء كثيرة ، كالقدرية لقولهم بالقدر ، وقد لقبت هذه الفرقة كذلك باسم الجهمية .

وهناك بالاضافة الى ذلك أسماء أطلقها عليهم خصومهم وهى أقرب الى الشتم مثل اللفظية أو المعطلة . ولكن المعتزلة انفسهم كان يحلو لهم أن يطلقوا على أنفسهم اسم العدلية ، وذلك لان العدل من اهم أصولهم . ويحبون كذلك ان يسموا انفسهم بأهل العدل والتوحيد .

وبعد فهذه لمحة موجزة عن سبب تسمية المعتزلة بهذا الاسم وشهرتهم به .

واذا كان (المنزلة بين المنزلتين) هو أصلا من أصول المعتزلة ، فلذلك نرى أن الرواية القائلة برأى واصل بن عطاء من مسألة مرتكب الكبيرة ، وهو فاسق وليس بالمؤمن ولا بالكافر بل هو فى مرتبة بين المؤمن الخالص ، وبين الكافر فهو فاسق ،نرى أن هذه الرواية فى تسمية المعتزلة بمعتزلة اقرب الى الصواب . والروايات الاخرى لا تزيد عن كونها كعامل مساعد ـ ان صح هذا القول ـ فى تفسير سبب ظهور المعتزلة ونشاتهم وتسميتهم بهذا الاسم .

---

(٣) طاش كبرى زادة : مفتاح السعادة ، جـ ٢ ، ص ٣٢ .
(٤) د. أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، ص ٧٧ .

ثانيا : أصول المعتزلة :

لقد أجمعت المعتزلة ـ بالرغم من تعدد فرقها وكثرة شيوخها ـ على أصول خمسة أقروها جميعا ، واشتهروا بها ، وان اختلفوا فى بعض تفريعاتها ، كما سيمر بنا ، وذلك حين الحديث عن كل أصل من هذه الاصول على حده .

وهذه الاصول هى : التوحيد ، والعدل ، والوعد ، والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والامر بالمعروف والنهى عن المنكر .

١ ـ التوحيد عند المعتزلة :

يعد التوحيد من أهم اصول المعتزلة ، وهو عندهم العلم ، بأن الله تعالى لا يشاركه غيره ، فيما يستحق من الصفات نفيا واثباتا على الحد الذى يستحقه والاقرار به .

اذن فلا بد من العلم والاقرار جميعا ، فهم جميعا يتفقون على أن الله تعالى واحد لا شريك له ، الا ان المعتزلة ليعنون بالتوحيد التنزيه المطلق لله تعالى عن صفات المخلوقات .

وقد أشغل المعتزله أنفسهم بالدفاع عن وحدانية الله تعالى ولذلك فقد كانوا يردون على اهل الشرك الذين يثبتون مع الله الهـا آخرا ، أو آلهة اخرى كالمجوسية بفرقها المتعددة ، والدهرية كذلك .

ولذلك فان المعتزلة كانوا واعين على ما يقومون به فى هذا السبيل ، متحمسين له فخورين به .

ولهذا قال الخياط ان المعتزلة وحدهم المعنيون بالتوحيد والذب عنه من بين العالمين ، وان الكلام فى التوحيد كله لهم دون سواهم (٥) .

وقال فى معرض الفخر ، وهل يعرف احد صحح التوحيد وثبت القديم جل ذكره واحدا فى الحقيقة ، واحتج لذلك بالحجج الواضحة والف فيه الكتب ورد على اصناف الملحدين سواهم (٦) .

---

(٥) الخياط ، الانتصار ، القاهرة سنة ١٩٢٥ ، ص ١٣ـ١٤ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ١٧ .

هذا على حين كان غيرهم من الناس منشغلين بالدنيا ينغمسون فى لذاتها ويجمعون حطامها (٧) .

هذا ويروون عن النظام أنه حين حضرته الوفاة ، قال : « اللهم ان كنت تعلم أنى لم اقصر فى نصرة توحيدك ، فما كان منها يخالف التوحيد فانا منه برىء ، اللهم فان كنت تعلم أنى كما وصفت فاغفر لى ذنوبى وسهل على سكرة الموت » (٨) .

ولما كان المعتزلة يعتقدون بواحدانية الله عز وجل ، ويرون أنه واحد وليس كمثله شىء ، وانه تعالى قديم ومادونه محدث ، وان القدم أخص وصف لذاته الكريمة . فانهم كانوا يحاربون كل مذهب ويفندون كل قول يرون بعقولهم انه يتعارض مع مبدأ الوحدانية فيجعل لله شريكا فى الاذلية ، ويشبه الله بخلقه أو يشبه خلقه به سبحانه.

ويعبارة أخرى يمكن أن نقول انهم نفوا عن الله تعالى جميع صفات المحدثات .

فالله تعالى فى نظر المعتزلة ، ليس بجسم ولا شبح ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ، ولا بذى لون أو طعم أو رائحة وهو سبحانه وتعالى ليس بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ، عالما ، قادرا ، حيا ، لاتراه العيون ولاتدركه الابصار ، ولا يسمع بالاسماع ، وانه القديم وحده ، ولا قديم سواه، وكل صفة من الصفات التى تطلق على المخلوقين لايمكن أن تطلق عليه سبحانه وتعالى . فهذه صفات سلب وذلك النفى كل تصور بشرى عن الله تعالى ، فهو سبحانه (ليس كمثله شىء) .

ويرى المعتزلة كذلك اننا لانعلم شيئا عن ذات الله تعالى ، فكل مايدور يتصور الانسان أو وهمه ، فالله تعالى خلاف ذلك . وقد وجد المعتزلة انفسهم بعد ذلك أمام عدة مشكلات ، تتصل بهذا الاصل ،

---

(٧) المصدر نفسه ، ص ١٧ ، ص ٤١ .
(٨) الخياط : الانتصار ، ص ٤١ — ٤٢ .
الشهر ستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٥١ .
: نهاية الاقدام فى علم الكلام ، اكسفورد ، سنة ١٩٣٤م ص ٢٠١ .

وأهم هذه المشكلات : مشكلة الصلة بين الذات وبين الصفات ، فقد اعتبر المعتزلة الصفات قائمة بالذات ، متقومه بها ، أى أن هذه الصفات الالهية ليست الا اعتبارات ذهنية عقلية . ويمكن أن تختلف وجوه الاعتبارات فى النظر الى الشىء الواحد دون وجوب التعدد فى ذاته .

اذن فصفات الله تعالى هى عين ذاته ، والله تعالى حي عالم قادر بذاته لابحياة وقدرة زائدة على ذاته .

اذن فالمعتزلة يصورون صفات الله تعالى ، تصويرا أبعدهم فيما رأوا عن الاعتقاد فى أمور أخرى تشارك الله تعالى فى الالوهية فتؤدى بهم الى الشرك .

وفى ذلك نجد أن أبا هزيل العلاف (أحد رجال المعتزلة) يقول : الله تعالى عالم بعلم هو هو ، قادر بقدرة هى هو ، حى بحياة هى هو ، وحدة مطلقة بين الذات والصفات .

هذا وسوف نتحدث عن الصفات الالهية العامة عند المعتزلة أثناء حديثنا عن أدلة وجود الله وصفاته عندهم ، وذلك هو موضوع الفصل الثانى من هذا الكتاب .

أما المشكلة الثانية التى وجد المعتزلة انفسهم أمامنا أثناء تناولهم لهذا الاصل ، فهى مشكلة خلق القرآن ، وذلك لان القرآن (كلام الله تعالى) يعد صفة من صفاته تعالى .

فالمعتزلة يرون أن كلام الله (القرآن الكريم) مخلوق ، وقد استبعدوا أن يكون قديما قدم الذات .

وهذه المشكلة ، القول بأن القرآن مخلوق أو غير مخلوق كانت موضع جدال عنيف وخصام طويل بين المسلمين ، فعلى حسب رواية الاشعرى أن النبى صلى الله عليه وسلم ، والسلف لم يقولوا ، فى شيئا ، فليس فى أقوالهم مايوافقه ولا ما ينفعه (٩) .

---

(٩) أبو الحسن الاشعرى : رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام ، حيدر أباد ، سنة ١٩٠٥م ، ص ١٠ — ١١ .

اذن يمكن القول ، أن منشأ القول بخلق القرآن بتأثير اليهود الذين يعتقدون بخلق التوراة ، اما القول بأزلية القرآن الكريم فالمرجح انه مستمد من المسيحيين الذين يؤمنون بقدم الكلمة ، وممن يذهب الى هذا القول ماكدونالد ، فانه يرى أن القول بان القرآن قديم غير مخلوق ماخوذ من اعتقاد المسيحيين بالكلمة السماوية غير المخلوقة التى فى صدر الاب . فقد تكون هذه العقيدة انتقلت من الكنيسة اليونانية الشرقية الى المسلمين عن طريق يحيى الدمشقى .

ان الكلمة ليست كالقرآن غير المخلوق ولكن الفكرة واحدة (١٠) ولعل الذى يجعل لكلام (ماكدونالد) شيئا من القيمة ما ذكره المامون فى كتابه فى علق القرآن الذى ارسله من الرقة الى اسحق بن ابراهيم رئيس شرطة بغداد من ان الناس بقولهم القرآن غير مخلوق ضاهوا قول النصارى فى عيسى بن مريم انه ليس بمخلوق اذ كان كلمة الله (١١) .

كذلك نجد ما يفسر هذا القول ويؤيده موقف الفقهاء والمحدثين الذين احضرهم اسحق بن ابراهيم وامتحنهم فى خلق القرآن ، فان كل واحد منهم قال القرآن كلام الله وأمسك . وقال ابن حنبل : القرآن كلام الله ولا أزيد على هذا .

وهذا يعنى أنهم لم يمتنعوا عن القول بأن القرآن مخلوق فحسب ، بل رفضوا أن يقولوا غير مخلوق !

وقد كان ابن حنبل يقول : من قال لفظى بالقرآن مخلوق فهمى جهمى ، ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع (١٢) .

فقد كان ابن حنبل على رأس الذين يقولون ان القرآن وهو كلام الله تعالى لايمكننا ان نقول انه مخلوق ، أو غير مخلوق ، وقد

(١٠) Mac Donald : Development of muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory New York, 1903, p. 146.

(١١) الطبرى ، ج١٠ ، ص ٢٨٨ ، طبقات الشامفية ، ج١ ، ص ٢٠٧ .

(١٢) الصواعق المرسلة ، ج ٢ ، ص ٣٠٧ .

قاسى أحمد بن حنبل الكثير بسبب عدم قوله بما قالت به المعتزلة ، وهو ان القرآن مخلوق ، وبخاصة فى عهد العباسيين الذين كانوا يساندون المعتزلة ، ويتعصبون له .

وهؤلاء الذين يتوقفون فى القرآن فلا يقولون انه مخلوق أو غير مخلوق يدعون بالوقفية . وحجتهم أن الله لم يذكر فى كتابه الكريم، ولا جاء ذلك فى كلام الرسول (صلى الله عليه وسلم) ، وكذلك لم يجتمع عليه المسلمون (١٣) .

وهكذا نرى ان القول فى ازلية القرآن الكريم وفى خلقه جاء مبكرا وانه انما نشأ تحت تاثير الديانات الاخرى على الاسلام ، وكان نتيجة لاحتكاك المسلمين بأرباب تلك الديانات .

ولكن نتساءل الان ونقول ـ كيف نشات هذه المشكلة ، وما هى علاقتها بالصفات الازلية ؟ ! .

سبق أن تحدثنا عن راى المعتزلة فى هذه المشكلة ، وقلنا انهم لم ينكروا الصفات القديمة اذا كنا نقصد بها عين الذات . ولكنهم انكروا أن تكون الصفات أشياء أو ذواتا قديمة وراء الذات ، لان هذا يؤدى الى تعدد القدماء . ولكنهم قد شذوا عن هذه القاعدة فى عدة مسائل منها الكلام ، فالكلام لايمكن أن يكون صفة لله تعالى هى ذاته كالعلم والقدرة .

وهذا الرأى للمعتزلة راجع الى فهمهم للكلام وتحديدهم له ، فالمعتزلة يرون أن حقيقة الكلام انه عبارة عن حروف منظومه ، وأصوات مقطوعة شاهدا وغائبا . والكلام كذلك ليس جنسا أو نوعا ذا حقيقة عقلية كسائر المعانى ، بل هو مجرد اصطلاح ، ولا يكون الا باللسان ، فمن قدر عليه فهو المتكلم ، ومن لم يقدر عليه فهو الاعجم الابكم (١٤) .

(١٣) الصواعق المرسلة ، ج ٢ ، ص ٣٠٧ .
، وكذلك الابانة ، ص ٤٠ .

(١٤) الشهر ستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، اكسفورد ، سنة ١٩٣٤ ، ص ٢٨٨ ، ص ٣٢٤ .

وقد اختلف المعتزلة بعد ذلك فى الكلام اهو جسم ، أم عرض فراى بعضهم أنه جسم ، وانه لاشىء الا جسم . وقال آخرون مثل أبو الهزيل ومعمر وجعفر بن حرب والاسكافى أن الكلام عرض . ولكن النظام واصحابه فقد كان رأيهم أن كلام الخلق عرض وأنه حركة لانه لا عرض عندهم الا الحركة ، وان كلام الله جسم .

وعلى أساس هذا ، فكلام الله تعالى مخلوق محدث . وذلك لان الاجسام والاعراض لايمكن ان تكون الا كذلك ، وقد احدثه الله سبحانه وتعالى .

ولما كان معمر يرى ان الكلام عرض ، ويحيل ان يفعل الله الاعراض ، فانه انكر أن يكون كلام الله فعلا له تعالى على الحقيقة فقال هو فعل المكان الذى يسمع منه (١٥) .

واذا كان كلام الله مخلوقا ، فالقرآن أيضا مخلوق ، وذلك لانه كلام الله ، وقد خلقه الله تعالى وأحدثه .

ولكن كيف أحدثه الله تعالى ؟ !

لا يمكن ان يكون الله احدث الكلام فى ذاته ، لانه اذا تكلم خلق فى ذاته الصوت الذى هو جسم او عرض ، فاصبحت ذاته محلا للحوادث

ولا يجوز أن يحدثه لا فى محل لان الاجسام والاعراض تتطلب محلا تقوم به ، فلا يبقى الا أن يحدثه فى محل(١٦) .

وعلى هذا الاساس فالمعتزلة يرون ان الله تعالى متكلم ، ولكن لا بكلام قديم بل بكلام محدث يحدثه وقت الحاجة ، الى الكلام ، وأن هذا الكلام المحدث ليس قائما به تعالى بل خارجا عن ذاته العلية يحدثه فى محل فيسمع فى المحل .

وقد اشترطوا فى المحل ان يكون جمادا حتى لا يكون هو المتكلم به دون الله(١٧) .

(١٥) الاشعرى : مقالات الاسلامين ، ج ١ ، ص ١٩١-١٩٣ .
(١٦) ابو حامد الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، القاهرة ١٩٠٩ م ، ص ص ٤٨ - ٤٩ .
(١٧) أبو حامد الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ص ٥٤ - ٥٨ .

وذلك لانهم يعتقدون أن حقيقة المتكلم من فعل الكلام لا من قام الكلام به(١٨) .

ولهذا نجد المعتزلة قد لجئوا الى تاويل الآية « وكلم الله موسى تكليما » فقالوا ان الله خلق كلاما فى شجرة ، وخرج منها الكلام فسمعه موسى عليه السلام(١٩) .

وبما أن المعتزلة كانوا يدافعون عن وحدانية الله ويقاومون كل ما ينافى هذه الوحدانية أو يهدمها ، وجدوا فى القول بأن القرآن غير مخلوق ما يتعارض مع وحدانية الله تعالى ، لان الشىء اذا كان غير مخلوق اصبح قديما أزليا ، والقدم والازلية من صفات الله وحده . ولذلك قال الخليفة المامون - وهو الناطق رسميا باسمهم والمعبر عن عقيدتهم ورايهم فى هذه المشكلة - ان الذين يقولون القرآن غير مخلوق ملحدون مشبهون لانهم يصفون خلق الله وفعله بالصفة التى هى لله وحده(٢٠) .

فالمامون كان يرى فى اتفاق الناس على ان القرآن قديم اولى لم يخلقه الله مساواة بين الله سبحانه وتعالى وبين ما أنزل من الكلام ، وهذا هو الشرك والتشبيه بعينهما . وهو يعجب لذلك كثيرا ، ويرى أنهم اما كاذبون فى قولهم هذا ، واما أنهم بسبب نقص عقولهم ، واهل جهالة بالله ، وضلالة عن حقيقة دينه وتوحيده تعالى ، وتقصير كذلك عن أن يقدروا الله حق قدره ، ويعرفوه كنه معرفته ، ويفرقوا بينه تعالى وبين خلقه ، وعلى كلا الحالين فهم منقوصون من التوحيد حظا ، مخسوسون من الايمان نصيبا .

ولهذا فقد امتحن المامون القضاء والمحدثين وسائر العلماء ولم يتعرض للعامة ، وذلك لان العامة لا نظر لهم ولا استدلال ، وأما العلماء فهم أرباب النظر والاستدلال ، وفى مقدورهم أن يفرقوا بين الله تعالى وبين خلقه ، ويدركوا أن القرآن لا يمكن الا أن يكون مخلوقا . اما وقد

(١٨) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ص ٢٧٩ - ٢٨٠ .
(١٩) ابن تيمية الحرانى الحنبلى : بغية المرتاد فى الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية ، القاهرة سنة ١٩١١ م ، ص ص ٨٠-٨١
(٢٠) الطبرى ، ج ١٠ ، ص ص ٢٨٤ - ٢٨٥ .

أصروا على القول بقدمه فقد اعتقد المامون أنهم كاذبون معاندون ، فشدد عليهم وتناولهم بالاذى الكثير .

هذا ولم يكتف المعتزلة فى اثبات خلق الله تعالى بالاعتماد على الادلة العقلية ، بل تعدوا ذلك الى القول بالادلة النقلية التى تؤيد قولهم هذا ، وذلك بالاستعانة ببعض الآيات القرانية مثل قوله تعالى : « انا جعلناه قرآنا عربيا » ، فكل ما جعله الله فقد خلقه ، ومثل قوله تعالى : « انه لقرآن مجيد فى لوح محفوظ » فهذا ان دل على شىء فانما يدل احاطة اللوح المحفوظ بالقرآن ، ولا يحاط الا بمخلوق(٢١) وقوله تعالى : « انا نحن نزلنا الذكر ، وانا له لحافظون »(٢٢) ، وقوله : « ما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث »(٢٣)، وكل محدث فهو مخلوق ، وليس بقديم .

وفى ختام حديثى عن راى المعتزلة فى كلام الله تعالى (القرآن) وقولهم بانه مخلوق ، اقول ان المعتزلة قد تمادوا فى قولهم هذا وبالغوا فيه حتى جعلوه عديل التوحيد ، ورموا من خالفه بالكفر والالحاد(٢٤)

وكذلك نجد الخليفة المامون يساند المعتزلة فى قولهم هذا ، وذلك لانه وجد فيه خطرا عظيما على الاسلام وسلاحا فى أيدى أعدائه يحاربونه به . فاكتسب اهمية عظمى فى تاريخ الاعتزال ، ولعب دورا خطيرا ولا سيما فى عصر قوة المعتزلة وسيادتهم ، المحك الذى يمتحن به صحة الانتماء الى فرقتهم والعلامة الفارقة التى تميزهم عن أهل السنة فى ذلك الوقت بصفة خاصة .

واما المشكلة الثالثة التى ناقشها المعتزلة ، وتوصلوا الى حل فيها يعد هو رايهم الخاص فيها ، فهى مشكلة الرؤية السعيدة (رؤية الله تعالى بالابصار) .

فقد أنكروا المعتزلة رؤية الله بالابصار ، وذلك لان هذه الرؤية تقتضى الجسمية والجهة ، وذلك محال فى جانب المولى عز وجل .

---

(٢١) الطبرى ، ج ١٠ ، ص ص ٢٨٥ ـ ٢٨٧ .
(٢٢) سورة الحجر ، اية ٩ .
(٢٣) سورة الشعراء ، آية ٥ .
(٢٤) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٧٦ .

فأهل السنة يعتقدون ان أهل الجنة يرون الله تعالى يوم القيامة، ولكن ليس بالقوة الموضوعة فى العين بل بقوة اخرى موهوبة من الله تعالى(٢٥) .

وهم يبنون اعتقادهم هذا على ما جاء فى القرآن الكريم ، مثل قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة »(٢٦) .

وسؤال موسى عليه السلام : « رب ارنى أنظر اليك »(٢٧) .

ولما كان الانبياء معصومون فلا يجوز أن يسأل موسى ربه شيئا يعلم أنه مستحيل(٢٨) .

وكذلك قول الله عز وجل : « الله نور السموات والارض» والنور يمكن أن يرى . واخباره تعالى أن الكافرين محجوبون يوم القيامة عن رؤيته السعيدة . حيث يقول تعالى : « كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجبون » وهذا يعنى ان المؤمنين يحظون برؤية الله تعالى حسب الوعد الكريم . وعلاوة على هذا فقد ورد خبر الرؤية فى الحديث الشريف اذ حدث قيس بن حازم عن جرير قال : خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة البدر فقال : « انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا لا تضامون فى رؤيته »(٢٩) .

اذن فأهل السنة يقولون بوجوب الرؤية يوم القيامة شرعا ، ولا يقرون بجوازها فى الدنيا .

وقد اختلف الصحابة فى هل أن النبى صلى الله عليه وسلم ، رأى

---

(٢٥) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، القاهرة ١٩٢٨م ، ج ٣ ، ص ٢ .
(٢٦) سورة القيامة : آية ٢٢ .
(٢٧) سورة الاعراف : آية ١٣٩ .
(٢٨) عبد القاهر البغدادى : أصول الدين ، استنبول ، ١٩٢٨م، ص ٩٩ .
الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، اكسفورد ، ١٩٣٤ م ، ص ٣٦٧ .
(٢٩) صحيح البخارى ، ج ٨ ، ص ١٦٨ .

ربه ليلة الاسراء ، والمختار عندهم انه رآه(٣٠) ٠

اما المعتزلة فقد اجمعوا على انكار رؤية الله تعالى بالابصار فى دار القـرار ، واختلفوا فى الرؤية بالقلوب فقال اكثرهم نرى الله تعالى بقلوبنا ، بمعنى اننا نعلمه بقلوبنا(٣١) ٠

وقد شدد المعتزلة فى انـكار ورؤية الله لانها تؤدى الى التشبيه ٠ ذلك لانهم كانوا يرون أن الرؤية هى اتصال شعاع بين الرائى والمرئى ، ويشترطون فى حصولها البينة ٠ فالرؤية هى ادراك وراء العلم ولاتتعلق الا بالموجود ، ولهذا فقد نفوا هذه الرؤية ، نفى استحالة(٣٢) ٠

وللمعتزلة على انكار الرؤية دليلان احدهما عقلى ، والاخر دليل نقلى مستمد من القرآن الكريم ٠

اما عن الدليـل العقلى فهو ان الرؤية تقتضى الجسمية والجهة ، وذلك كله محال فى جانب المولى عز وجل ، وهذا يعنى انه اذا انتفت الجسمية عن الله تعالى ، انتفت عنه الجهة ، واذا انتفت عنه الجهة ، انتفت رؤية الله ، أى انتفت رؤية الناس له سبحانه ٠ وان كانوا قـد جوزوا رؤيته سبحانه وتعالى بالقلوب فى الاخرة ٠

واما عن الدليل النقلى الذى اقامه المعتزلة على عدم امكان رؤية الله تعالى بالابصار ، وهذا الدليل يستمد من الآية القرآنية « لا تدركه الابصار ، وهو يدرك الابصار » (٣٣) ٠

وحقيقة ان المعتزلة قد بالغوا فى قولهم بنفى الرؤية ، وتعصبوا له

---

(٣٠) أبو زكريا محيى الدين النووى ، بستان العارفين ، القاهرة سنة ١٩٢٩ م ، ص ص ٥٩ – ٦٠ ٠

(٣١) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، الاستانة ، سنة ١٩٢٩ م ، ج ١ ، ص ص ١٥٧ – ٢١٦ ٠

(٣٢) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، اكسفورد سنة ١٩٣٤ م ، ص ٣٥٦ ٠

(٣٣) سورة الانعام : آية ١٠٣ ٠
ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٢

تقـريبا كتعصبهم لخلق القـرآن ، فصـاروا يكفرون من يجيزها على جهـة المقابلة او على اتصال شعاع بصر الرائى بالمرئى(٣٤) ٠

ولكن المعتزلة وقفوا حيارى أمام النصوص القـرآنية التى تثبت الرؤية ٠ اما عن الحديث فقد كذبوا روايته ، وطعنوا فى اسناده ٠

اما عن الآيات القـرآنية فلم يجـرؤوا على تكذيبهـا ، ولكنهـم اعتبروها مجازا واولها ٠ فقالوا فى (كلمة ناظرة) فى الآية الكريمة « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » ٠

أن كلمة ناظرة فى هذه الآية الكريمة تعنى الانتظار وليس نظـر الرؤية ـ وخلافا لذلك فقد قال ابو على الجبائى ان كلمة « الى » فى هذه الآية نفسها ليست حرف جر بل اسم معناه « نعم » ، فهو مشتق من « الآلاء » فيكون المعنى أن الوجوه منتظرة نعم ربها(٣٥) ٠

كذلك قالوا فى الآيه « الله نور السموات والارض » ان الله تعالى ليس نورا على الحقيقة يصح رؤيته بالابصار(٣٦) ، وتاولوا « النور » على انه تعالى منور السموات والارض(٣٧) ٠

وقد اعترض الاشـاعرة على تعـريف المعتزلة للرؤية ، وتاويلهم للآيات القـرآنية التى تقول بها ٠

فقـالوا ان الادراك البصرى يقـوم بالرائى ولا يستدعى اتصـال شعاع بالمرئى أو انفصال شىء من الرائى ٠

واذا بطـل التاثير والتـاثر جازت الرؤية ، ولم توجب تشبيهـا ولا انقـلابا عن حقيقـة ، وصـارت معنى كالعـلم أو من جنس العـلم

---

(٣٤) الاشعرى : الفـرق بين الفرق ، القاهرة ، سنة ١٩١٠ م ٠ ص ١٥٢ ٠

(٣٥) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص٣

(٣٦) الاشعرى : الابانة فى أصول الدين ، حيدر أباد ٠

(٣٧) ابن القيم الجوزية : مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ، مكة المكرمة سنة ١٩٢٩ م ، ج ٢ ، ص ١٨٨ ٠

تتعلق بالموجود والغائب على السواء ، وتكون مثله لا توجب تاثيرا ولا تاثرا (٣٨) ٠

وقد احتج الاشعرى على الجبائى فى تاويله للآية الكريمة **«وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة»** بان الوجوه منتظرة نعم ربها،فقال ان النظر فى هذه الآية لا يمكن أن يكون نظر الانتظار ، لان الانتظار معه تنغيص وتكدير وذلك لا يكون يوم القيامة ، لان الجنة دار نعيم وليست دار تنغيص وتكدير ٠

ولا يمكن ان يكون نظر القلب ، لان الله تعالى ذكر النظر مع الوجه فاتضح انه نظر العينين ، واذا بطلت هذه المعانى الثلاثة للنظر لم يبق الا حالة واحدة وهى نظر الرؤية (٣٩) ٠

وقال ايضا انه لا ينبغى للمعتزلة أن يحتجوا بالآية الكريمة القائلة : **« لا تدركه الابصار »** ، وذلك لان معنى هذه الآية ليس ما تاولوه ، بل تاويلها الصحيح ، اما ان الابصار لا تدركه تعالى فى الدنيا ، ولكن تدركه فى الاخرة ، واما ان ابصار الكافرين لاتدركه (٤٠)

وهذا تاويل ضعيف اذا قيس بما ذكره الامام الغزالى من ان الادراك فى الآية ليس معناه الرؤية بل الاحاطة ، فيكون تفسير قوله تعالى أن الابصار لا تحيط به ولا تكتنفه من جوانبه ، مكا تحيط الرؤية بالاجسام ٠

فالادراك هو الاحاطة وهو غير الرؤية ٠

وجدير بالذكر هنا وفى ختام حديثنا عن هذا الموضوع ان نقول ان النقطة الجوهرية فى هذا الخلاف بين المعتزلة وبين الاشاعرة هى

---

(٣٨) الاشعرى : الابانة فى أصول الدين ، حيدر اباد ، الطبعة الاولى ، ص ٢٠ ٠

(٣٩) الاشعرى : الابانة فى أصول الدين ، حيدر اباد ، الطبعة الاولى ، ص ١٣ ٠

(٤٠) الاشعرى : الابانة فى أصول الدين ، حيدر اباد ، الطبعة الاولى ، ص ٧ ٠

ليست فى من أصاب ومن اخطأ من الفريقين فى تاويل الآيات القرآنية التى ذكرت ، بل فى حقيقة الرؤية ٠

وأرى هنا أن تعريف الاشاعرة للرؤية لا يقوم على اساس ، وان تعريف المعتزلة لها هو الاصلح علميا ٠

وعلى فرض أن الاشاعرة كانوا مصيبين فى قولهم أن الرؤية لاتقتضى اتصال شعاع الرائى بالمرئى ، فهل هذا يدفع حجة المعتزلة فى ان الشىء اذا كان مرئيا كان محدودا ؟ ؟

هذا هو حديث المعتزلة عن أصل التوحيد ، وما يرتبط به من مشكلات ٠٠

٢ ـ العدل :

لقد تحدثنا عن الاصل الاول عند المعتزلة ، وهو أصل التوحيد ، ويعد التوحيد أهم صفة للذات الالهية ، والان سنتحدث عن الاصل الثانى من أصول المعتزلة ، وهو أصل العدل ٠

ويعد العدل أهم صفة للفعل الالهى ٠ والعدل والتوحيد يعدان من أهم أصول المعتزلة التى قالوا بها ٠

وعلى هذا الاساس ، كانوا يحبون أن يطلقوا على أنفسهم ، اسم أهل العدل والتوحيد ٠

ونظرا لخصوبة مفهوم العدل عند المعتزلة ، ولما يحتويه هذا الاصل من نظريات ، بل ان الاصول الثلاثة الباقية متفرعة عن العدل داخلة تحته ، كان يحلوا لهم دائما أن يلقبوا ، باسم (العدلية) ٠

وجدير بالذكر أن نقول أن من أهم المسائل التى عنى بها المعتزلة ، منذ بدء ظهورهم ، هو القول بنفى القدر ، وذلك لانه من المسائل الاولية التى تعرض للعقل البشرى منذ بدء تفكيره ، ولانه قضية قديمة العهد ليس من دين من الاديان او فلسفة من الفلسفات الا وتعرضت له بوجه من الوجوه ٠

ومع أن ماكدونالد يرى أن القدرية لا بد وأن يكونوا تأثروا باللاهوت المسيحى ، الا أنه يستبعد ذلك فى مسألة القدر ، فهو يرى أن الاساس فى القدر هو العقل البشرى وضرورة تفكيره فيه ، وما يلاحظ من التناقض بين قدرة الله المطلقة وبين حرية الانسان فى أعماله ومسئوليته عنها(٤١) .

يدلنا على ذلك أن عرب الجاهلية كانوا يخوضون فى القدر ، ويثبتونه .فقد كان اكثر شعرائهم جبريين كما تشهد بذلك اشعارهم(٤٢)

وحين ظهر الاسلام اكثر المسلمون فى البحث فى القدر . ولعل السبب فى ذلك هو أن القرآن الكريم وردت فيه آيات كثيرة تقول بالجبر وأخرى يستخلص منها أن الانسان حر فى اختيار افعاله مسئول عنها . فمن الامثلة على النوع الاول ، وهو الجبر ، قوله تعالى **«قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا»(٤٣) وقوله تعالى : « كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء»(٤٤) وقوله : «قل لا أملك لنفسى نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله»(٤٥) وقوله : «ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول منى لاملأنه جهنم من الجنة والناس اجمعين »(٤٦) وقوله : « ولا ينفعكم نصحى ان اردتم ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم هو ربكم واليه ترجعون »(٤٧) .**

وقوله تعالى : **« فمن يريد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كانما يصعد فى السماء»(٤٨)**

واذا كانت هناك آيات قرآنية تثبت القدر ، فهناك آيات أخرى كذلك تنفى القدر ، ومن هذه الآيات :

---

(٤١) Mac Donald, pp. 128 — 131.

(٤٢) ابو الفرج الاصفهانى : الاغانى ، القاهرة ١٩٠٥ م ، ج ٨ ، ص ٧٦ .

(٤٣) سورة التوبة : آية ٥١ .

(٤٤) سورة الاعراف ، آية ١٨٨ .

(٤٥) سورة المائدة : آية ٢١ .

(٤٦) سورة السجدة : آية ١٣ .

(٤٧) سورة هود : آية ٣٦ .

(٤٨) سورة الانعام : آية ١٢٥ .

قوله تعالى : **« كل نفس بما كسبت رهينة »(٤٩) .**

وقوله : **« من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها »(٥٠) .**

وقوله : **« هنا لك تبلو كل نفس ما اسلفت »(٥١) .**

وقوله : **« وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر »(٥٢) .**

وقوله : **« انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا »(٥٣) .**

وقوله تعالى : **« قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر لنفسه ومن عمى فعليها »(٥٤) .**

وقوله : **« قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق ن ربكم فمن اهتدى فانما يهتدى لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها »(٥٥) .**

وقوله سبحانه : **« ومن يعمل سوءا أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما ، ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه وكان الله عليما حكيما »(٥٦) .**

ولربما قد اجتمعت الفكرتان التسيير والتخيير فى آية واحدة كما فى هذه الآيات على سبيل المثال ، لا على سبيل الحصر .

مثل قوله تعالى : **« كلا انها تذكرة فمن شاء ذكره ، وما يذكرون الا أن يشاء الله »(٥٧) .**

---

(٤٩) سورة المدثر : آية ٤١ .

(٥٠) سورة فصلت : آية ٤٦ .

(٥١) سورة يونس : آية ٣١ .

(٥٢) سورة الكهف : آية ٢٨ .

(٥٣) سورة الانسان : آية ٣ .

(٥٤) سورة الانعام : آية ١٠٤ .

(٥٥) سورة يونس : آية ١٠٨ .

(٥٦) سورة النساء : آية من ١١٠ ـ ١١١ .

(٥٧) سورة المدثر : آية ٥٤ ـ ٥٥ .

وقوله سبحانه وتعالى : « ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ٠ واذا اراد الله بقوم سوءا فلا مرد له وما لهم من دونه من وال »(٥٨) ٠

وقد كان اكثر المسلمين فى صدر الاسلام – ولا يزالون الى اليوم – أميل الى اثبات القدر منهم الى نفيه ، واقرب الى القول بسلطة الله المطلقة على جميع أفعال العباد ، منهم الى حرية العبد فى اختيار افعاله ٠ فان عقيدتهم العامة فى القدر هى أن أفعال العباد جميعا خلقها الله تعالى فى فاعليها (٥٩) ٠

وخلافا لكل هذا يتضح لنا من الاحاديث الشريفة ، المروية عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) وعن الصحابة ، أنهم جميعا يقولون بالخير ، أى أن كل فعل هو من عند الله تعالى ٠

يقول الرسول الكريم : « لايؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره » (٦٠) ٠

ويقول : « ما بلغ عبد حقيقة الايمان حتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطاه لم يكن ليصيبه » (٦١) ٠

وروى عن ابن مسعود أن النبى صلى الله عليه وسلم قال « الشقى من شقى فى بطن امه والسعيد من وعظ بغيره » (٦٢) ٠

وقال على بن ابى طالب : « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم جالسا وفى يده عود بنكت به ، فرفع رأسه فقال : ما منكم من نفس الا وقد علم منزلها من الجنة والنار ٠ فقالوا : يارسول

(٥٨) سورة الرعد : آية ١٢ ٠
(٥٩) الاشعرى : الفرق بين الفرق ، القاهرة سنة ١٩١٠، ص ٩٤ ٠
وابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٣٢ ٠ القاهرة سنة ١٩٢٨ م ٠
والغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، القاهرة سنة ١٩٠٩ م ، ص ٣١
(٦٠) مسند ابن حنبل ، ج٢ ، ص ١٨١ ٠
(٦١) المسند ، ج ٦ ، ص ٤٤١ ٠
(٦٢) صحيح مسلم ، ج ٨ ، ص ٤٥ ٠

الله فلم نعلم ؟ أفلا نتكل ؟ قال : لا ، اعملوا فكل ميسر لما خلق له ٠ ثم قرأ : « **فاما من اعطى واتقى و وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى ، واما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى** »(٦٣) ٠

وقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) : « ان أحدكم يجمع فى بطن امه اربعين يوما ، ثم يكون علقة مثل ذلك ، ثم مضغة مثل ذلك ، ثم يبعث الله ملكا فيؤمر باربع : برزقه واجله وشقى او سعيد فوالله ان أحدكم – أو الرجل – ليعمل بعمل اهل النار حتى ما يكن بينه وبينها غير باع أو ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها ٠ وان الرجل ليعمل بعمل اهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراعين فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل النار فيدخلها (٦٤) ٠

قد سبق أن قلت أن عامة المسلمين فى صدر الاسلام كانوا يقولون ويؤمنون بالقدر خيره وشره من الله تعالى ، وان الانسان فى هذه الدنيا مسيرا لا مخيرا ، وان القلم قد جف على علم الله ٠

غير ان بعض المسلمين اخذوا فى أول الامر يشكون فى القدر ، ويتساءلون كيف يقدر الله تعالى الشر عى الانسان ثم يحاسبه عليه ٠

ثم بعد ذلك أخذ هذا الشك ينمو فى نفوس بعض المسلمين ، ويقوى حتى اصبح يقينا وصار عقيدة متاصلة فيهم ، فرفضوا القدر ، واثبتوا للعبد قدرة على افعاله وحرية فى اختيارها ٠ أولئك هم جماعة القدرية ، الذين رأوا أن بعض المسلمين يغالون فى الجبر ، وبناء على هذا فقد رفضوا القول بالقدر ، كمعبد الجهنى ، والقاضى عطاء بن يسار ، وغيلان الدمشقى ، وغيرهم ٠ وقد تمادى القدرية فى قولهم بنفى القدر ، حين راوا أن الجهمية اتباع الجهم بن صفوان الذين يعرفون بالجبرية الخاصة لا يثبتون للعبد فعله ولا قدره على الفعل أصلا ، فقد كان الجهم يقول : أن الانسان لا يقدر على شىء ولا يوصف بالاستطاعة وانما هو مجبور فى افعاله ، وان الله هو الذى يخلق فيه

(٦٣) المصدر نفسه ، ج ٧ ، ص ٤٧ ٠
(٦٤) صحيح البخارى : ج ٧ ، ص ١٩٦ ٠

أفعاله على نحو ما يخلق فى سائر الجمادات ، فتنسب أفعاله اليه مجازا كنسبتها الى الجمادات ، وكقولنا اثمرت الشجرة وطلعت الشمس ٠

وكما ان الافعــال جبر كذلك التكليف جبر ، والثواب والعقــاب جــبر(٦٥) ٠

وعلى هذا الاساس فلم يرق هــذا التعنت فى الجبر للقدرية ولم يرتاحوا اليه ، فاحدث فى نفوسهم رد فعل قوى ، وكان سببا فى تماديهم فى نفى القــدر ٠

وإذا كان الجهمية قد تطرفوا فى الجبر ، فالقدرية قد تطــرفوا ايضا فى الحرية ٠ وقد أخذت مقالة القدرية تنتشر وتنفش ، ولكن اكثر المسلمين لم يستحسنوها ٠

وقد اعتنق هذا القول من بعدهم ـ أى القول بالحرية ـ المعتزلة وتبنوها وكانوا أقدر من القدرية الاولين على شرحها والدفاع عنها(٦٦)

وقــد أجمع المعتزلة على أن العبــاد خالقون لافعــالهم مخترعون لها ، وأن الله سبحانه وتعالى ليس له فى افعال العباد المكتسبة صنــع ولا تقدير ، لا بايجاد ولا بنفى(٦٧) ٠

ما مدا معمر والجاحظ فانمها وان وافقا سائر المعتزلة فى أن الله تعالى لا دخل له فى افعال عباده ، فقد قالوا انها من فعل الطبيعة ، أى اضطرارية كفعل النار للاحراق والثلج للتبريد ، وهى انما نسبت الى فاعليها مجازا لظهورها منهم ، لان العباد ليس لهم الا الارادة(٦٨) ٠

---

(٦٥) الشهرستانى : الملل والنحل ، على هامش الفصل فى الملــل والإهواء والنحل ، لابن حزم ، القاهرة سنة ١٩٢٨ م ، ج ١ ، ص ٩١ ٠
(٦٦) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٩٤ ٠
(٦٧) الاشعرى : الفرق بين الفرق ، ص ٩٤ ٠
وابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، جـ٢ ، ص ٣٣ ٠
والبغدادى أصول الدين ، ص ١٣٥ ٠
(٦٨) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحــل ، ج ٣ ، ص ٣٢ ٠

ومع ذلك كله فان المعتزلة لم ينكــروا ـ والحــق يقال ـ العــلم الازلى ، فالله تعالى عندهم لم يزل عالمــا بكل ما يكون من أفعال خلقه لاتخفى عليه خافية ، ولم يزل عالما من يؤمن ومن يكفر ومن يعصى(٦٩)

وكذلك لم ينكر المعتزلة ان القدرة التى يقوم بها الانسان باعماله من الله تعــالى ٠

ولكن المعــتزلة اختلفوا فى متى يمنح الله تعالى الانســان هــذه القــدرة ؟

فالذين يقولون ان الاستطاعة عرض وانها غــير الانسان وغــير الصحة والسلامة كابى الهذيل العلاف والفوطى ، يرون أن الله تعالى يخلق القدرة فى الانسان عند مباشرة كل عمل من اعماله ٠ اى أن الانسان يعمل بقدرة حادثة ، وأكثر المعتزلة يرون هذا الرأى(٧٠) ٠

والذين يقولون ان الانسان حى مستطيع بنفسه لا بحياة واستطاعة هما غيره كالنظام والاسوارى الذين يقولون بهذا الرأى(٧١) ٠

أو يقولون ان الاستطاعة هى السلامة وصحة الجوارح وتخليها عن الآفات ليس غير مثل ثمامة وبشر بن المعتمر(٧٢) ٠ لا يقرون بالقــدرة الحادثة لانهم يرون أن الله تعالى يخلق القدرة على العمل فى الانســان جمــلة ٠

هذا فيما يتعلق بأفعال العبد الاختيارية المباشرة ٠ أما الافعــال المتولدة فقد تشعبت فيها أقوالهم ، وتعددت آراؤهم ٠ ولعل خير تعريف لافعال التولد ذلك الذى أعطاه الاسكافى وهو : كل فعل يتهيأ وقوعه

---

(٦٩) الخيــاط : الانتصــار والرد على ابن الروندى الملحــد ، القاهرة ، سنة ١٩٢٥ م ، ص ١١٨ ٠
(٧٠) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٢٩ ٠
والشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ٥٥ ، ص ٧٢ ٠
(٧١) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ٧٢ ٠
الملل النحــل ، ج ١ ص ٧٧ ٠
(٧٢) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٢٩ ٠

على الخطأ دون القصد اليه أو الارادة له فهو متولد وكل فعل لا يتهيأ الا بقصد ويحتاج كل جزء منه الى تجدد عزم وارادة له فهو خارج من حد التولد داخل فى حد المباشر(٧٣) ٠

لقد وجد المعتزلة عندما بحثوا فى الافعال وحاولوا تحديد المسئولين عنها ، وجدوا ان بعضها لا يكون له فاعل واحد ، بل ان الفعل يمر على خطوات حتى يتم ، ويكون لكل خطوة عامل خاص أدى اليها ، كان يقذف صبى حجرا على زجاج احدى النوافذ فيكسره وتتطاير شظاياه فتصيب شظية أحد المارين وتجرحه ٠ فهذا الفعل ينطوى على سلسلة من الافعال ، والفاعل الاول وهو الصبى لم يفعل سوى قذف الحجر ٠

والامثلة على افعال التولد كثيرة منها : الالم الحادث عند الضرب، والالوان الناتجة عن الضرب ايضا ، ومقتل الرجل بسهم أطلقه عليه رجل آخر وهكذا ٠

وتجدر الاشارة هنا بالقول بان اول من قال بالتولد من المعتزلة هو بشر بن المعتمد ، ثم تبعه آخرون(٧٤) ٠

وقد أظهر كل منهم حكما عليها حسب رايه وحسب اجتهاده ٠

فمنهم من قال ان اضافة المتولدات كلها افعال لا فاعل لها كثمامة(٧٥) ، ومعمر(٧٦) ٠

ويرى ثمامة انه فى بعض الاحيان لا يمكن اضافة افعال التولد الى فاعل اسبابها ٠ فقد يحدث ان يحدث فاعل الفعل الاول وبعد موته يتولد عن فعله فعل آخر ، فلا يمكن ـ ولا أدرى لماذا ان يضاف هذا الفعل الاخير اليه وقد مات ولا يمكن ان ننسبه الى الله تعالى ،لانه قد يكون فعلا قبيحا ، ولذلك حكم بانه فعل لا فاعل له(٧٧) ٠

---

(٧٣) المصدر نفسه : ج ٢ ، ص ٤٠٩ ٠
(٧٤) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٧٠ ٠
(٧٥) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ٢ ، ص ٤٠٧ ٠
والبغدادى : اصول الدين ، ص ١٧٧ ٠
(٧٦) البغدادى : اصول الدين ، ص ٤٨ ٠
(٧٧) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٧٧ ٠

أما المعتزلة الاخرون فقد قسموا افعال التولد الى قسمين : ما تولد من فعل غير الحى كحرق النار وتبريد الثلج ، وما تولد من فعل الانسان الحى فقال بعضهم فى ما تولد من غير الحى ، انها أفعال من عند الله تعالى ، وقال آخرون هى فعل الطبيعة(٧٨) ٠

وقال فريق ثالث منهم ، هى أمثال لا فاعل لها(٧٩) ٠

وما تولد من فعل الانسان الحى فهى كلها ، على رأى بشر بن المعتمد محدث القول فى التولد ، من فعل ذلك الانسان ٠ فانكسار اليد الحادث عند السقوط فعل من سبب السقوط ، وصحة اليد بعد ذلك بالجبر فعل المجبر ٠

واذا فتح الانسان بصر غيره فادرك فالادراك فعل فاتح البصر ، أو اذا عمى غيره فالعمى فعله فى غيره(٨٠)

هذا وقد اجاز بشر ان يفعل الانسان السمع وسائر الادراكات والحرارة والبرودة والالوان والطعوم على سبيل التولد اذا فعل أسبابها(٨١) ٠

ويرى الامام الشهرستانى ان بشرا اخذ ذلك عن الفلاسفة الطبيعيين(٨٢) ٠

وقد قال أبو الهذيل بقول بشر هذا ، ولكنه أجرى فيه بعض التغيير فقال : ما تولد عن فعل الانسان مما يعرف كيفيته كالالم الحادث عن الضرب ، وذهاب الحجر عند دفعه له فهو فعل الانسان ، أما

---

(٧٨) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ٥ ، ص ٣٧ ٠
(٧٩) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ٢ ، ص ٤٠٧ ٠
والبغدادى : اصول الدين ، ص ٤٨ ٠
(٨٠) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ٢ ، ص ص ٤٠٢ ـ ٤٠٣
(٨١) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٤٣ ٠
والبغدادى : اصول الدين ، ص ١٣٨ ٠
(٨٢) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٧١ ٠

ما لا يعرف الانسان كيفيته كالالوان والطعوم والحرارة والبرودة والجبن والشجاعة ، الحادث فى غيره عند فعله ، فذلك اجمع فعل الله تعالى(٨٣) .

وعلى هذا الاساس فقد أجاز أبو الهذيل أن يقتل الاموات المعدومون الاحياء الاصحاء على الحقيقة ، فلو نزع رجل فى قوسة يريد الهدف ومات بمجرد فصل السهم من يده ، ثم أصاب السهم بعد ذلك انسانا فقتله ، لكان القتل فعل الرامى الميت ، لانه لا يمكن أن يكون فعل الله تعالى ولا فعل السهم ولا فعلا بلا فاعل(٨٤) .

ولما كان النظام يرى الا فعل للانسان الا الحركة ، فانه قال : ان الانسان لا يفعل الا الحركة فى حيزه كالصلاة والصيام والجهل والعلم والسكون والكلام(٨٥) .

ولا يستطيع الانسان أن يفعل الالوان والالام والاصوات والبرودة والحراة لان هذه كلها عند النظام أجسام ، والانسان لا يقدر أن يفعل الاجسام حتى فى نفسه . فكل ما يحدث فى حيز الانسان من أجسام وحركات ولو كان ناتجا عن فعل الانسان ايضا ، فهو فعل الله تعالى بايجاب الخلقة .

كذلك الحجر عند دفعة الدافع له ، وانحداره عند رمية الرامى به صعدا ، كل ذلك فعل الله بايجاب الخلقة .

اى أن الله طبع الحجر طبعا اذا دفعه دافع أن يذهب ، واذا رماه رام فى الهواء أن ينزل ، وهكذا فى سائر الافعال المتولدة(٨٦) .

والذى يهمنا بالدرجة الاولى هنا هى افعال الانسان الاختيارية المباشرة ، فقد سبق أن قلنا ان المعتزلة يرون ان الانسان يعمل بقدرة

---

(٨٣) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ٢ ، ص ٤٠٢ .
(٨٤) الخياط : الانتصار ، ص ص ٨٦ – ٨٧ .
والاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ٢ ، ص ٤٠٣ .
(٨٥) البغدادى : اصول الدين ، ص ١٣٨ .
(٨٦) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ٣ ، ص ٤٠٤ .
والبغدادى : اصول الدين ، ص ١٣٩ .

من الله تعالى ، وكانوا يرون أيضا أن القدرة قبل الفعل ، وانها قدرة على الفعل وعلى ضد الفعل(٨٧) .

فالانسان فى نظر المعتزلة ، فاعل مختار حر الإرادة ، يتصرف بهذه القدرة التى منحته اياها العناية الالهية ، كما يشاء ، ويوجهها حسبما يريد ، ويستغلها فى خلق افعاله . فهم يثبتون للقدرة صلاحية الخلق والايجاد ، لانهم يعتقدون أن القادر على شئ لا بد له من التأثير فى مقدوره ، ويجب أن يتعين ذلك التأثير فى الوجود ، لان حصول الفعل يكون بالوجود لا بصفة تقارن الوجود (٨٨) .

هذا وقد التزم المعتزلة بهذا القول لاسباب ثلاثة هى :

أولا : تفسير التكليف والوعد والوعيد :

اذا كان الله تعالى خالق أفعال عباده ، وكان العباد لا فعل لهم ، بطل التكليف وبطل الوعد والوعيد .

وذلك لان التكليف طلب ، والطلب يستدعى مطلوبا ممكنا من المطلوب منه . فاذا لم يتصور منه فعل بطل الطلب .

والاهم من ذلك مسالة حساب الآخرة – لانه اذا كانت أفعال العباد من صنع الله تعالى – فكيف اذن يحاسبهم عليها يوم القيامة ؟ ألا يكون تعالى ، لو حاسبهم عليها ، قد اثابهم أو عاقبهم على افعال فعلها هو ، وكانوا هم لا صنع لهم فيها ولا تقدير(٨٩) .

ولهذا لكى يصح التكليف ، ويجب الحساب ، فيثاب المحسن على احسانه ، ويجازى المسىء على اساءته ينبغى أن يكون للانسان قدرة على افعاله . ولهذا قال ثمامة : « لا تخلو افعال العباد من ثلاثة أوجه : اما أن كلها من الله ولا فعل لهم ولم يستحقوا ثوابا ولا عقابا ولا مدحا

---

(٨٧) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٣٠ .
(٨٨) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ٧٩ .
(٨٩) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ص ٣٦ – ٣٧ .
والشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ص ٨٣ – ٨٤ .

ولا ذماً ، او تكون منهم ومن الله تعالى وجب المدح والذم لهم جميعا او منهم فقط كان لهم ا لثواب والعقاب والمدح والذم »(٩٠) ٠

ثانيا : تبرير ارسال الرسل :

هذا واذا كان الله تعالى خالق افعال العباد ، اذن فاى فائدة فى ارسال الرسل اليهم ؟ !

ولهذا نجد أن هشام الفوطى يحتج على من يثبت مجرد العلم الازلى ، لانه اذا كان الله لم يزل عالما بمن سيؤمن من عباده ومن سيكفر فما معنى ارسال الرسل ؟ !

وما معنى دعوة من يعلم أنه لا يستجيب له ومن لا يرجو اجابته ؟(٩١) ٠

فاذا كان ذلك كذلك ، فالاحرى الا تكون ضرورة لارسال الرسل اذا كان الله هو الذى يقدر افعال عباده ويقرر من سيكون منهم مؤمنا ، ومن سيكون منهم كافرا ، فمتى يكون هنا لك ما يبرر ارسال الرسل ، وحتى تتم الفائدة من ارسالهم ، فيؤمن بسببهم كثيرون ، لولاهم لظلوا على الكفر ، حكم المعتزلة بلزوم كون الانسان حرا فى اختيار افعاله قادرا عليها ٠

ثالثا : نفى الظلم عن الله تعالى :

اذا كان أهل السنة المجبرة يقولون بالقدر لله تعالى ، ويقولون كذلك بان الله تعالى خالق أفعال العباد ، لذا فقد وجد المعتزلة فى هذا القول السابق لاهل السنة والمجبرة تجويزا له تعالى ، ذلك بان فى افعال العباد ما هو ظلم وكذب وكفر ، فلو كان الله خالقها لكانت تلك القبائح من خلقه تعالى ، وذلك لان من فعل شيئا كان ذلك الشىء منسوبا اليه ، وهذا ما لا يجوز فى حق الله سبحانه وتعالى (٩٢) ٠

---

(٩٠) ابن المرتضى : المنية والامل ، حيدر اباد ، ١٣١٦ هـ - ١٩٠٢ م ، ص ٣٥ ٠
(٩١) الخياط : الانتصار ، ص ١١٧ ٠
(٩٢) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٣٦ ٠

اذن فكيف يخلق الله تعالى افعال عباده ويقدرها لهم ثم يعاقبهم عليها ٠ ٠ ٠ ؟ أليس من أجبر غيره على معصية ثم يعاقبه عليها كان ظالما ؟ !

واليس من اعان فاعلا على فعل الظلم ثم جازاه عليه كان جائرا (٩٣) ٠ وحاش لله تعالى أن يكون ظالما وان يكون جائرا ، لانه تعالى عادل لا يظلم احدا ٠

واذا كان هذا كذلك ، فان المعتزلة يمتنعون عن القول بأن الله تعالى خالق افعال العباد وذلك لينفوا عنه تعالى الظلم والقبح ، لانه عادل سبحانه وتعالى ، وهو لا يظلم الناس شيئا (٩٤) وانه بالاضافة الى ذلك يريد من عباده الطاعات ويكره من عباده المعاصى (٩٥) ٠

وهم يعتمدون فى اثبات ذلك على الادلة النقلية التى وردت فى القرآن الكريم ، خلافا للادلة العقلية البرهانية (٩٦) ٠

ومن الادلة النقلية التى كانوا يعتمدون عليها ، الايات الكريمة الآتية : يقول تعالى : « **وما ربك بظلام للعبيد** » (٩٧) ٠
ويقول تعالى كذلك : « **وما الله يريد ظلما للعباد** » (٩٨) ٠

---

(٩٣) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٥٦ ٠
(٩٤) المصدر نفسه ، ج٣ ص ٥٦ ٠
(٩٥) الخياط : الانتصار ، ص ٥٠ ٠
، الاشعرى : الابانة فى أصول الدين ، ص ٦٠-٦٤ ٠
، البغدادى : أصول الدين ، ص ١٤٧ ٠
، الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ٢٥٤ ٠
(٩٦) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج٣ ، ص ٥٦ ٠
، الخياط : الانتصار ، ص ٢٥٨ ٠
(٩٧) سورة فصلت ، آية ٤٦ ٠
(٩٨) سورة المؤمن ، آية ٣٣ ٠

ويقول : « لا ظلم اليوم » (٩٩) .

ويقول : « فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون » (١٠٠) .

ويقول عز وجل : « ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس انفسهم يظلمون » (١٠١) .

ويقول تعالى : « ولا يرضى لعباده الكفر » (١٠٢)

ويقول : « تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة » (١٠٣)

ويقول : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » (١٠٤)

ولذلك ، فاذا وجد المعتزلة بعض الايات القرآنية التى تقول بالجبر ، أخذوا يؤولونها بحيث أخرجوا منها معنى الجبر (١٠٥) .

اما عن الاحاديث التى تثبت القدر ، فقد رفضوها وكذبوا روايتها عن رواتها ، فان النظام كان يقول عن ابن مسعود فى الحديث الشريف : « الشقى من شقى فى بطن امه والسعيد من سعد فى بطن امه » ، انه كذب به على النبى صلى الله عليه وسلم (١٠٦) .

وقد كان هذا دأب المعتزلة دوما يعتمدون على الادلة النقلية اذا كانت توافق اغراضهم ويتاولونها أو يرفضونها اذا كانت لاتوافقها أى تخالف اغراضهم .

---

(٩٩) سورة المؤمن ، آية ١٧ .
(١٠٠) سورة التوبة ، آية ٧١ .
(١٠١) سورة يونس ، آية ٤٥ .
(١٠٢) سورة الزمر ، آية ٩ .
(١٠٣) سورة الانفال ، آية ٦٨ .
(١٠٤) سورة البقرة ، آية ١٨١ .
(١٠٥) الخياط : الانتصار ، ص ١٢٠ – ١٢٢ .
، الشهر ستانى : الملل والنحل ، ج١ ، ص ٥٤–٥٥ .
(١٠٦) ابن قتيبة : تاويل مختلف الحديث فى الرد على أعداء الحديث ، القاهرة ، ١٣٤٤ هـ – ١٩٢٥ م ، ص ٣٣ .

هذا واذا كان المعتزلة قد اتفقوا على نفى الظلم عن الله تعالى ، فقد اختلفوا فى قدرته تعالى على فعل الظلم . فكان ابو الهزيل العلاف يقول : ان الله يقدر على الظلم ، ولكنه لايفعله لحكمته ورحمته سبحانه وتعالى (١٠٧) .

ولان الظلم لا يكون الا عن نقص ولا يجوز النقص على الله تعالى ، ولان القدرة على رأية قدرة على الفعل وضده ، فلا يقدر أن يفعل العدل من لا يقدر على الجور (١٠٨) .

هذا وقد اتبع اكثر المعتزلة ولا سيما البصريين ، قول ابى الهزيل هذا فى القدرة ، وفى ان الله قادر على فعل الخير والشر ، ولكنه لا يفعل الشر ولا يريده لقبحه وعناه عنه (١٠٩) وكانوا على رأى واصل بن عطاء (١١٠) ، وقاسم الدمشقى (١١١) فى أنه يجوز أن يقع من الله تعالى الشر الذى هو مرض أو قحط أو عقوبات لان هذه شر فى المجاز فقط (١١٢) .

وخالفهم فى ذلك عباد بن سليمان ، فانكر أن يخلق الله شيئا من الشر اصلا ، ولو كان من نوع المرض والعقوبات وفساد الزرع (١١٣) وان كان اقرهم على أن الله تعالى يقدر على الشر ولا يفعله .

أما النظام فانه انفرد عن سائر المعتزلة فى قوله فى قدرة الله تعالى على الظلم ، فقد زعم ان الله تعالى لا يستطيع أن يفعل الشر ، ولا يقدر أن يظلم احدا اصلا (١١٤) لأن فاعل العدل عنده

---

(١٠٧) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج٢ ، ص ٥٥ .
(١٠٨) الخياط : الانتصار ، ص ٩ ، ص ١١ .
(١٠٩) الشهر ستانى : الملل والنحل ، ج١ ، ص ٦١ .
، البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١١٦ .
، الاشعرى : الابانة فى أصول الدين ، ص ٦٠ .
(١١٠) الشهر ستانى : الملل والنحل ، ج١ ، ص ٥٤–٥٥ .
(١١١) الخياط : الانتصار ، ص ٨٥ – ٨٦ .
(١١٢) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج١ ، ص ٢٤٥ .
(١١٣) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج١ ، ص ٢٤٦ .
، ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج٤ ، ص ١٤٩
(١١٤) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج٤ ، ص ١٤٧

لا يوصف بالقدرة على الظلم ، وتجويز وقوع القبيح من الله عز وجل قبيح (١١٥) .

ويقول الخياط : ان ابراهيم انما قال ذلك لانه كان يرى أن الظلم لا يقع الا من جسم ذى آفة ، فالواصف لله بالقدرة على الظلم قد وصفه بانه جسم ذو آفة ، ولان القادر على شىء عنده غير محال وقوعه منه (١١٦) .

وقد احتج المعتزلة على هذا القول ، وذلك لانه يؤدى الى تعجيز الله سبحانه وتعالى . وقد اكفره فيه المعتزلة البصريون(١١٧) .

ومهما يكن من امر هذا الخلاف فى قدرة الله تعالى على الظلم ، فان شيئا لا يختلف فيه أحد من المعتزلة ، هو أن الله عادل لا يفعل الظلم ولا يجوز على عباده ، وانما يريد بهم الخير ، ولذلك حكموا بنفى القدرة ، وجعلوا الانسان حرا فى اختيار افعاله مسئولا عنها ، فاعتبروا انفسهم بذلك أنصار العدالة الالهية .

وقد فرحوا بهذه النتيجة التى توصلوا اليها فرحا عظيما ، لا يقل هذا الفرح وذلك السرور ، عن فرحهم وسرورهم فى دفاعهم عن الوحدانية . وقد كان ايمانهم بها شديدا حتى لقد أطلقوا على انفسهم اسم (أهل العدل) .

واذا كان المعتزلة فى دفاعهم عن الوحدانية يحاربون كل شىء يتعارض مع هذا المبدأ ويفندونه ، فهم كذلك حاربوا كل قول أو كل فكرة تتنافى مع مبدأ العدل الالهى . من ذلك انهم نفوا المحاباة عن الله تعالى(١١٨) .

وشواهد المحاباة كثيرة فى الحياة ، كتفاوت الناس فى العقل والصحة والمال ، واهل السنة يقرون بها ويرون أن الله تعالى يحابى

---

(١١٥) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج١ ، ص ٦١ .
(١١٦) الخياط : الانتصار ، ص ٢٦ - ٢٧ .
(١١٧) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١١٦ .
(١١٨) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٦١ ، ص ٧٣ .

من يشاء ويحرم من يشاء ، وسوف نذكر بعض أدلتهم على ذلك على سبيل المثال ، وليس على سبيل الحصر :

يقولون أن الله تعالى جعل للابن الذكر فى الميراث حظين ، وان كان غنيا وللبنت حظا واحدا وان كانت فقيرة .

وقد فضل الله بعض الرسل على بعض بقوله سبحانه : « **تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات** » (١١٩) .

وقد فضل الله سبحانه بنى آدم على كثير من خلقه : « **ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا** » (١٢٠) .

وقد قالوا ان الله تعالى سوى بين العقلاء فى النعم الدينية ولم يخص الانبياء والملائكة بشىء من التوفيق والعصمة ولا بشىء من نعم الدين دون سائر المكلفين(١٢١) .

وقال النظام ان الله لا يستطيع أن يزيد فى نعيم أهل الجنة ولا أن ينقص من عذاب أهل النار(١٢٢) ثم ان المعتزلة قد انكروا الشفاعة فى الذنوب يوم القيامة ، وذلك لانها تتضمن معنى المحاباة(١٢٣) .

ورفض المعتزلة كذلك أن تكون الارزاق مقدرة ، فقالوا ان الله لا يقسم الارزاق الا على الوجه الذى حكم به الشرع .

وانه لا يرزق الناس الحرام . والارزاق ، على رأيهم ، يجوز أن تزيد أو تنقص بالطلب والتوانى(١٢٤) .

---

(١١٩) سورة البقرة : آية ٢٥٤ .
(١٢٠) سورة الاسراء ، آية ٧٢ .
(١٢١) البغدادى : أصول الدين ، ص ١٥٢ .
(١٢٢) المصدر نفسه ، ص ٢٣٩ .
والبغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١١٦ .
(١٢٣) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ٢ ، ص ٤٧٤ .
والبغدادى : أصول الدين ، ص ٢٤٤ .
(١٢٤) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٠٧ .
والبغدادى : أصول الدين ، ص ١٤٤ .
والاشعرى : الابانة فى أصول الدين ، ص ٧٧ .

ولما رأى المعتزلة الاطفال والمجانين والحيوانات يتعذبون فى الدنيا ويتالمون ، ووجدوا الشرع يبيح ذبح الحيوانات ، قال اكثرهم انه يجب على الله أن يعوضهم عن هذه الالام التى تنالهم فى الدنيا ، وذلك بأن يدخلهم الجنة ويصورهم فى احسن الصور ويجعل نعيمهم لا انقطاع له ، لانه انما حسن منه تعالى ايلامها للعوض المضمون لها فى الآخرة(١٢٥) .

واذا وردت فى القرآن الكريم آيات كثيرة تحمل معنى الهداية ، من الله تعالى لخلقه والتوفيق والاضلال والخذلان والختم والطبع على القلوب ، واعتقدوا أن مثل هذه الآيات مناقضة لمبدأ العدل الالهى ولفكرة الحرية الفردية ، فانهم شددوا فى وجوب تأويلها جميعا .

فقالوا فى الهداية انها على معنى التسمية والحكم(١٢٦) ، أو الإرشاد وابانة الحق وليس له تعالى من هداية القلوب شىء(١٢٧) .
وقالوا فى التوفيق أنه توفيق عام يكون باظهار الآيات وارسال الرسل وانزال الكتب(١٢٨) .

أما الاضلال فقد أوله المعتزلة على معنيين : أحدهما ان يقال أضل عبدا بمعنى أسماه ضالا أو أخبر انه ضال ، والثانى على معنى أنه جازاه على ضلالته(١٢٩) .

وكذلك الخذلان معناه التسمية أو الحكم بأنهم مخذولون وليس الاضلال والاغواء والصد عن الباب(١٣٠) .

---

(١٢٥) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٥٤ .
والبغدادى : أصول الدين ، ص ٢٠٩ ، ص ٢٤٠ .
(١٢٦) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٦٠ .
(١٢٧) المصدر نفسه ، ج ٣ ، ص ٢٦٠ .
والبغدادى أصول الدين ، ص ١٤١ .
(١٢٨) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ٤١١ .
(١٢٩) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٦١ .
والبغدادى : أصول الدين ، ص ١٤١ .
(١٣٠) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٦٥ .
والشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ٤١١ .

وقد اختلفوا فى الختم والطبع على القلوب ، فقال بعضهم ان الختم والطبع من الله تعالى على قلوب الكفار هو الشهادة بأنهم لا يؤمنون ، وليس ذلك بمانع من الايمان .

وقد رأى آخرون أنه السواد فى القلب ، كما يقال طبع السيف اذا صدىء من غير أن يكون ذلك مانعا لهم عما أمرهم الله به ، فقد جعله تعالى سمة لهم تعرف الملائكة بها أهل الولاية من أهل العداوة(١٣١) .

وقد كان الفوطى وتلميذه عباد بن سليمان اكثر المعتزلة تشددا فى هذا الامر . وذلك لان الفوطى كان يمنع اضافة بعض الافعال الى الله ولو ورد بها التنزيل .

فلا يجب أن نقول انه تعالى يؤلف بين قلوب المؤمنين بل هم المؤتلفون باختيارهم ، ولا انه تعالى يحبب اليهم الايمان ويزينه فى قلوبهم ، ولا انه يضل الفاسقين(١٣٢) .

أما عباد فكان يمنع أن نقول خلق الله الكفار ، لان الكفار ناس وكفر معا ، والله تعالى لا يمكن أن يخلق الكفر ، فهو قد خلق أجسام الكفار فقط دون كفرهم(١٣٣) .

وحقيقة يجب أن نذكرها هنا ، وهى أن المعتزلة قد تعمقوا فى دراسة الفلسفة اليونانية ، وهذا التعمق بدوره قد ترك فى عقائدهم أثرا بعيدا ، ولا سيما فى مسالة القدر .

فانهم أخذوا عنها قول أرسطو ان الله تعالى ليس مطلق التصرف يفعل ما يريد بل هو نظام .

---

(١٣١) الاشعرى مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٥٢٩ .
(١٣٢) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٧٨ .
والبغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٤٦ .
(١٣٣) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٣٢ .
والخياط : الانتصار ، ص ٩١ .
والبغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٤٧ .

وإذا كان كذلك فانه سبحانه وتعالى يسير ضمن نظام لا يمكنه مخالفته والخروج عليه ، ولما آمن المعتزلة بهذا المبدأ الفلسفى راحوا يطبقونه فى أقوالهم الدينية ، فقالوا كما سبق أن ذكرنا ان الله لا يفعل الا الخير ومحال أن يفعل الشر ، وقال النظام انه تعالى لا يقدر على فعل الشر أصلا .

واستمروا يحددون سلطة الله سبحانه وتعالى ويوجبون عليه اشياء كثيرة فتوصلوا الى اقوال متطرفة لا يمكن لاهل السنة أن يقروها عليها بأى حال من الاحوال .

وان ذلك القول من جانب المعتزلة جعلهم يقولون ايضا بنظرية الصلاح والاصلح .

وهذا يعنى أن كل فعل من أفعال الله تعالى لا تخلو من الصلاح والخير(١٣٤) .

وإذن فالله سبحانه وتعالى لا يفعل بعباده الا ما فيه صلاحهم (١٣٥) وليس ذلك فحسب ، وانما لا يقدر تعالى أن يعطى عباده أصلح مما أعطاهم ، وذلك لانه لو كان عنده أصلح مما أعطاهم ومنعه عنهم لكان بخيلا ظالما(١٣٦) .

فالله يعطى كل عبد اصلح ما يستطيع أن يعطيه ، ولا يقدر أن يعطيه أصلح مما أعطاه ، أى شيئا يفوقه فى الصلاح ، لانه ما من أصلح الا وفوقه ما هو أصلح منه ، ولكنه يستطيع إن يفعل أمثال ما فعل من الصلاح ، والبعض يرفض حتى هذا القول الاخير(١٣٧) .

---

(١٣٤) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ص ٣٩٧ ـ ٤٠٠ .
(١٣٥) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ص ١١٥ ـ ١١٦ .
(١٣٦) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٩٢ .
(١٣٧) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٤٧ .
وابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٩٢ .
والشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ٣٩٨ .

وللعلم بالشىء ، فانه اول من وضع هذه العقيدة التى لعبت دورا خطيرا فى تاريخ البشرية وفى تاريخ الاعتزال بصفة خاصة هو النظام(١٣٨) .

وتبع النظام سائر المعتزلة فى هذا القول .

ويرى الامام الشهرستانى أنه قد أخذها عن قدماء الفلاسفة الذين قضوا بان الجواد لا يجوز أن يدخر شيئا لا يفعله ، فما أبدعه وأوجده هو المقدور ، ولو كان فى علمه ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما ابدعه نظاما وترتيبا وصلاحا لفعل (١٣٩) .

وقد يكون النظام ايضا قد اقتبسها من اللاهوت المسيحى ، وذلك لان رجال الكنيسة كانوا يقولون بالاصلح ، وكانوا ، وبصفة خاصة ـ يحيى الدمشقى ـ يتناولونه بالبحث والشرح(١٤٠) .

ولقد طبق المعتزلة هذه العقيدة على الخلق وعلى التكليف وعلى المعاد .

فمن ناحية الخلق : كان يرى المعتزلة انه واجب على الله تعالى أن يخلق الخلق ، لان خلقهم فيه نفع لهم وصلاح(١٤١) .

وذلك أن يتوصلوا الى معرفة الله تعالى ووحدانيته ، فيعبدونه ويشكرونه على آلائه وتفضله عليهم فيستحقون ثواب الابد ونعمة الخلود (١٤٢) .

---

(١٣٨) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ص ١١٥ ـ ١١٦ .
(١٣٩) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ص ٦١ ـ ٦٢ .
(١٤٠) Nicene and post Nicene Fathers, Vol. IX, Second part, p. 1.
(١٤١) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ص ٢٥١ ـ ٢٥٣ .
والغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ٧٢ .
(١٤٢) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ٣٩٧ ، ص ص ٤٠٠ ـ ٤٠١ .

فيكون خير الله تعالى قد حمله على خلق العباد لعله هى نفعهم وصلاحهم .

وبما أن الحكيم لا يفعل شيئا جزافا بل لعلة وغرض ، لذلك فلا يجوز ان يخلق الله شيئا الا لينتفع به العباد أو يعتبروا به ، ولا يجوز أن يخلق شيئا لا يراه أحد ولا يحس به حتى الاطفال لا يؤلمهم الله فى الدنيا الا عبرة للبالغين(١٤٣) .

ولذلك فان الله تعالى لا يعطى عباده فى الدنيا الا ما هو أصلح لهم فلا يقدر تعالى أن يعمى بصيرا ، أو يمرض صحيحا أو يفقر غنيا ، اذا علم ان البصر والصحة والغنى أصلح لهم(١٤٤) .

وعلى ذلك فكل ما ينال الانسان فى الدنيا فى الحال والمال من السراء والضراء والغنى والفقر والصحة والمرض والحياة والموت فهو صلاح لهم(١٤٥) .

واذا أعطى الله بعض الناس الفقر أو الدمامة أو العمى فان ذلك وان كان فى حد ذاته غير حسن ، الا انه أصلح شىء لهم (١٤٦) .

ولهذا كان الجبائى يقول ان الاصلح ليس هو الالذ ، بل هو الاجود والاصوب فى العاقبة ، كالحجامة والفصد وشرب الدواء ، وان كانت مؤلمة مكروهة الا انها الاصلح لصلاح عاقبتها(١٤٧) .

وان الاطفال الذين يعلم الله انهم لو عاشوا يؤمنون ، والفساق الذين لو عاشوا يتوبون ، لا يجوز ان يميتهم قبل ذلك .

من علم الله انه لو عاش لفعل خيرا ، أو ازداد ايمانا ، لا يجوز

---

(١٤٣) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ص ٢٥١ — ٢٥٣ .
(١٤٤) البغداى : الفرق بين الفرق ، ص ص ١١٥ — ١٣٦ .
(١٤٥) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ٤٠٥ .
(١٤٦) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ١ ، ص ص ٨٤ — ٨٥ .
(١٤٧) الشهرستانى : الملل والنحل، ج ١ ، ص ٢٥٠ .
وابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٩٦ .

ان يخترمه تعالى قبل ان يتوصل الى ذلك . فالله لا يميت الا من علم انه لو بقى طرفة لما فعل شيئا من الخير أصلا بل كفر أو فسق(١٤٨) .

ويرى المعتزلة كذلك أن الله بعد أن يخلق العالم لا يستطيع أن يزيد فيه ذرة واحدة ولا أن ينقص منه ذرة واحدة ، لانه قد علم أن أصلح الامور كونه على ما هو عليه (١٤٩) .

وقد طبقوها كذلك على التكليف :

فقالوا بما ان الله تعالى قد خلق الخالق لمنفعتهم وتعريضهم للثواب الابد بمعرفته وعبادته ، لذلك واجب عليه تعالى ان يكلفهم(١٥٠) .

ذلك لان التكليف هو السبيل الى تلك المعرفة .

ولو خلى الله عباده عن التكليف لكان اغراهم على المعاصى(١٥١) .

ولهذا قرر المعتزلة ان بعثة الانبياء واجبة على الله تعالى(١٥٢) .

وذلك لان الانبياء هم واسطة ذلك التكليف ، وهم الذين ينقلون الى العباد اوامره تعالى ونواهيه وما يسخطه وما يرضيه .

ولا يكلف الله تعالى عباده الا ما يطيقونه(١٥٣) . لانه اذا كانت الغاية من الخلق والتكاليف صلاح العباد — اذن فكيف يكلفهم الله تعالى ما لا طاقة لهم به ؟ !

كذلك لا يصح ورود التكليف من البارى عز وجل الا بما فيه صلاح المكلف(١٥٤) .

---

(١٤٨) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٥٠ ؛
وابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٩٦ .
(١٤٩) الخياط : الانتصار ، ص ١٢٩ .
(١٥٠) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ٧٢ .
(١٥١) البغدادى : أصول الدين ، ص ١٤٩ .
(١٥٢) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ٨٠ .
(١٥٣) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٣٠ .
والغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ٧٣ .
(١٥٤) البغدادى : أصول الدين ، ص ٢١٤ .

وإذا خلق الله تعالى العباد وكلفهم وجب عليه تعالى أن يزيح عللهم من كل وجه ، وذلك يكون باكمال عقولهم واقدارهم على العمل(١٥٥) .

والقدرة لا تكون الا قدرة على المأمور به وعلى ضده(١٥٦) .

ولهذا صار بعضهم الى أن أول ما يخلقه الله يجب أن يكون عاقلا مفكرا حتى يستطيع ان ينظر ويعتبر ويتوصل بالعقل الى معرفة الخالق(١٥٧) .

أما ما كان من الخلق غير مكلف ، فانما خلقه الله لينتفع به المكلفون أو ليكون لهم عبرة ودليلا(١٥٨) .

اذن فكل ما ورد به التكليف ، أى الشرع ، لا يمكن أن نزيد فيه أو ننقص منه . فما أوجبه الشرع لم يكن جائزا سقوطه ، وما أسقطه لم يكن جائزا وجوبه(١٥٩) .

أما عن المعاد ، فقد رأى المعتزلة أن حسن التكليف منوط بالتعرض للثواب(١٦٠) .

ولذلك كانت الاعادة واجبة عن طريق العقل للتفرقة بين المحسن وبين المسيء بالثواب والعقاب (١٦١) . فتتم للغاية التى من أجلها خلق الله تعالى العباد . ولهذا كان المعتزلة يرون أن ترك البعث للخلق والثواب للطائعين قبيح .

فقد قالوا أن التكليف مع القدرة على الثواب وترك الثواب قبيح(١٦٢) وقالوا أن الثناء على الفعل الحسن والثواب عليه ، والملام والعقاب على الفعل القبيح واجب (١٦٣) .

---

(١٥٥) البغدادى : أصول الدين ، ص ٢١٤
(١٥٦) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ٤٠٥ .
(١٥٧) الشهرستانى : أصول الدين ، ص ٢١٣ .
(١٥٨) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٥١ .
(١٥٩) البغدادى : أصول الدين ، ص ١٤٩ .
(١٦٠) البغدادى : أصول الدين ، ص ٢٠٩ .
(١٦١) المصدر نفسه ، ص ٢٣٧ .
(١٦٢) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ٧٦ .
(١٦٣) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ٣٧١ .

ويرون كذلك أن تخليد أهل النار فى النار أصلح لهم لانهم لو خرجوا منها لعادوا لما نهوا عنه وصاروا الى شر من الاول(١٦٤) .

وتخليد أهل الجنة أصلح لهم ، فلا يقدر الله تعالى أن يميتهم بحيث يبقى وحده كما كان وحده(١٦٥) .

ولا يقدر الله تعالى يوم القيامة أن يزيد فى نعيم أهل الجنة أو ينقص منه ، ولا يزيد فى عذاب أهل النار أو أن ينقص منه . كذلك لا يقدر أن يخرج احدا من أهل النار عنها أو يدخل فيها من ليس من أهلها(١٦٦) .

فقد كان أكثر المعتزلة يقولون بالاصلح ما عدا بشر بن المعتمد ، فانه رفض هذا القول وتحامل على القائلين به الى حد انه قد أكفرهم(١٦٧) وقد وضع بشر عقيدة أخرى خالف فيها عقيدة الاصلح وقد دعا هذه العقيدة التى وضعها باللطف وخلاصة هذه العقيدة التى وضعها بشر ابن المعتمد ، أن عند الله تعالى الطافا كثيرة لا نهاية لها لو أعطاها الكفار لامنوا ايمانا اختياريا ، يستحقون به ثواب الخلود استحقاقهم له لو آمنوا بدون تلك الالطاف .

وليس على الله أن يفعل ذلك بعباده ، ولا يجب عليه تعالى رعاية الاصلح لهم ، لانه لا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح .

ولكن يزيح علل العباد ، فيعطيهم العقل والقدرة ويرشدهم بالدعوة والرسالة (١٦٨) .

---

(١٦٤) المصدر نفسه ، ص ٤٠٥ .
(١٦٥) الخياط : الانتصار ، ص ص ١٧ – ١٨ .
(١٦٦) المصدر نفسه ، ص ٢٦ .
والبغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٤١ .
والبغدادى : أصول الدين ، ص ٢٣٠ .
(١٦٧) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٩٣ .
(١٦٨) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٤٦ .
، البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٤١ .
، الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٧١-٧٢ .
، ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٩٣ .

غير ان أصحاب الاصلح يعترضون على أصحاب الطف ويقولون عنهم انهم مجورون الله تعالى لانه اذا كانت عنده هذه الالطاف الكثيرة فماذا لايمنحهما عباده حتى يؤمنوا جميعا (١٦٩) ٠

ويروى الخياط أن المعتزلة ناظروا بشرا فى اللطف حتى رجع عنه وتاب قبل موته (١٧٠) ٠

ثم ان شغف المعتزلة بالفلسفة وتاثرهم الشديد بها جعلهم علاوة على ما تقدم ، يعظمون العقل البشرى ويؤمنون بقوته ويثقون بمقدرته على ادراك الاشياء والمفاضلة بين الامور ٠

ولقد أدى بهم ذلك الى وضع قاعدتهم المشهورة فى المعارف — Knowledge — وهى : « الفكر قبل ورود السمع » (١٧١) ٠

فالمعتزلة جميعا متفقون على أن الانسان العاقل قادر بعقله قبل ورود الشرع على التمييز بين حسن الاشياء وبين قبيحها ، قادر على التفرقة كذلك بين الخير والشر ، قادر فوق ذلك على معرفة الله سبحانه وتعالى ، وان قصر فى تلك المعرفة استوجب العقوبة على هذا التقصير ٠

هذا من جهة ، ومن جهة اخرى فالمعتزلة مختلفون فى مدى تقديرهم لمواهب العقل ٠ فالنظام كان يرى أن الانسان العاقل يتوصل الى معرفة الخالق سبحانه وتعالى قبل ورود الشرع بنظر العقل(١٧٢) a pasteriori أى بعد التفكر والتامل ٠

ولقد كان العلاف يذهب الى أبعد من النظام فى تقدير قوة العقل ، اذ قال العلاف : أن معرفة الله تعالى ومعرفة الدليل الداعى

(١٦٩) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج٣ ، ص ٧٧ ٠
(١٧٠) الخياط : الانتصار ، ص ٦٤ — ٦٥ ٠
، ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٩٣ ٠
(١٧١) زهدى حسن جاد الله : المعتزلة ، القاهرة ١٩٤٧ ،ص١٠٧
(١٧٢) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ، ص ٦٠ — ٦٦ ٠
، البغدادى : أصول الدين ، ص ٢٥٦ ٠

الى معرفته سبحانه تتم بضرورة العقل — a priori — أى لاول وهلة وبدون حاجة الى روية ٠

وقد قال فى باقى المعارف الناتجة عن الحواس او القياس انها كسبية (١٧٣) a posteriori ٠

اما تمامة فقد كان أكثر من العلاف نفسه تطرفا ، وذلك لانه اعتبر المعارف كلها ضرورية ٠

ولكنه من جهة أخرى تساهل مع الذين لا يقدرون أن ياتوا بالمعارف ولا يستطيعون أن يعرفوا الله خالقهم بضرورة العقل ، لانه تعالى لم يضطرهم الى ذلك ، فقال : انهم معذورون (١٧٤) ٠

ولهذا فقد قرر ثمامة أن أمثال هؤلاء الناس مسخرون فى الدنيا لغيرهم من العباد العقلاء كالحيوان ، وأن العوام المقلدين من أهل الديانات الاخرى يصيرون يوم القيامة ترابا ٠ ذلك بأنهم لايستطيعون أن ياتوا بالمعارف بضرورة العقل لان الله لم يضطرهم الى معرفته ٠ ومن لم يضطر الى المعرفة لم يكن مأمورا بها ولا منهيا عن الكفر ٠ فهم كالاطفال والحيوانات الذين لم يفعلوا سيئة ولاحسنة ، فيصيرون مثلهم ترابا ، لان الاخرة دار ثواب أو عقاب ٠

ولكن بما ان هؤلاء المقلدين لايستحقون ثوابا أو عقابا ، كانوا لا حظ لهم فى الجنة ولا فى النار (١٧٥) ٠

هذا وقد وافق الجاحظ ثمامة على قوله السابق فى المعارف بصفة عامة ، وكذلك وافق ثمامة فى هذا القول جعفر بن مبشر ، وجعفر

(١٧٣) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج١ ، ص ٥٩ ٠
، البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١١١ ٠
(١٧٤) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج١ ، ص ٧٧ ٠
، البغدادى : أصول الدين ، ص ٣٢ ٠
(١٧٥) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج١ ، ص ٧٧ ٠
، ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج٤ ، ص ١٤٨ ٠
، البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٧٥ ٠

بن حرب . وقد زادا على ثمامة وذلك بأن أثبتا التخليد بالعقل ، فانهما لم يقولا ان المعارف كلها ضرورية قبل ورود الشرع فحسب، ولا قالا ان من قصر فى المعرفة يستحق العقوبة أبدا فحسب ، بل لقد ذهبا الى أنه يجب على الانسان أن يعلم أنه ان قصر يستوجب العقوبة أبدا (١٧٦) .

فقد كان المعتزلة يقسمون الافعال الى أفعال حسنة ، وافعال غير حسنة اى قبيحة ، ويرون أن الانسان قادر أن يميز بعقله ، قبل ورود الشرع ، بين حسنها وقبحها .

اما بضرورة العقل كحسن انقاذ الغرقى ومعرفة حسن الصدق وقبح الكذب .

واما بنظر العقل كمعرفة حسن الصدق وان كان فيه ضرر وقبح الكذب وان كان فيه نفع ، ما عدا العبادات فهذه سبيل ادراكها السمع لا العقل (١٧٧) .

اما الافعال التى لايقضى فيها العقل بتحسين أو تقبيح بالضرورة أو النظر فهى اما مباحة كما يرى بعضهم أو محظورة أو موقوفة (١٧٨).

ولكن ـ ما الذى دعا بهم الى القول بهذا القول ؟ !

يمكننا أن نقول أن الذى دعا بهم الى القول بهذا القول ، عدا تقديرهم للعقل ، هو اعتقادهم أن الافعال على صفة نفسية من الحسن والقبح ، وأن الشرع اذا ورد بها كان مخبرا عنها لا مثبتا لها ، أى أن الحسن والقبح وصفان ذاتيان للحسن والقبح (١٧٩) .

---

(١٧٦) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج١ ، ص ٧٦-٧٧ .
، البغدادى : أصول الدين ، ص ٢٥٦ .
، البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٥٤ .
(١٧٧) الغزالى : المستصفى من علم الاصول ، القاهرة ، سنة ١٣٢٢هـ - ١٩٠٤م ، ج١ ، ص ٥٦ .
(١٧٨) الغزالى : المستصفى من علم الاصول ، ج١ ص ٦٣-٦٥.
(١٧٩) الغزالى : المستصفى من أصول الدين ، ج١ ، ص ٥٧ .
، الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ٣٧١ .

فالحسن حسن لذاته ويبقى كذلك الى الابد وعلى كل حال ؛ والقبيح قبيح لذاته ويبقى كذلك الى الابد وعلى كل حال ، ويؤخذ من هذا أنه يوجد حد فاصل بين الاعمال الحسنة وبين الاعمال القبيحة .

ومادام الامر كذلك فليس من الصعب على العقلاء أن يفرقوا بينها، ولكن اذا سلمنا من المعتزلة فى قولهم هذا، فان لنا مآخذ عليهم :

فانهم قد جعلوا الفعل ثابتا من جهة الحسن أو القبح ، وفاتهم من جهة ثانية أن يبينوا أن الفاعل غير ثابت .

فالصدق فى حد ذاته وان كان حسنا فان قائلة ليس دوما مصيبا .

وكذلك الكذب وان كان فى حد ذاته قبيحا الا ان قائله ليس على الدوام مخطئا (١٨٠) .

وعلى هذا فان وأد البنات فعل قبيح ، على كل حال ، ولكنهم فى الجاهلية كانوا ينسبون فاعله الى الاباء والشهامة ، ومن اقدم من قتل غيره كان ظالما مجرما .

ولكن الحكومة التى تقتص من القاتل لا يدعوها الناس ظالمة مجرمة ، بل محقة عادلة فالعقل كما نرى واحد ثابت ، ولكن الفاعل متغير ، فهو تارة محسن واخرى مسيئا .

وآخرا وليس أخيرا ، فان تعظيم المعتزلة للعقل البشرى وقولهم الذى سبق أن قلناه فى المعارف العقلية ، قد حملهم على البحث فى الاجابة على هذين التساؤلين :

ماهى اذن حقيقة البلوغ ؟ أو بمعنى آخر ـ متى يصبح الطفل قادرا على المعرفة ؟

وما حكم من لم تبلغه دعوة الاسلام ؟

فقال اكثرهم ان البلوغ الحقيقى هو كمال العقل ، وليس البلوغ الجسدى . فالانسان قد يبلغ قبل البلوغ الجسدى أو بعده ، وقد

---

(١٨٠) زهدى حسن جار الله : المعتزلة ، ص ١٠٩ .

لا يبلغ ابـدا . ولذلك فقـد قالـوا ان الطفل يجب أن يعـرف بارئـه بالعقل قبـل ورود الشرع اذا كمل عقله ، ولو حصل ذلك قبل البلوغ الجسدى ، وان قصـد فى تلك المعرفة كـان كافـرا مستحقا الخلود فى النـــار (١٨١) ثـم بعـد ذلك اختلفوا فى الطفل اذا كمـل عقلـه - متى يلزمـه أن يعرف الله تعالى ؟

فقال أبو الهزيل العلاف : انـه يجب عليه أن يأتى بالمعرفة فى الحال الثانية من كمال عقله ومعرفته بنفسه بلا فضل .

وقـد اعـترض عليـه بشر بن المعتمـر فقـال : انـه يجب عـلى الطفل أن يأتى بهـا فى الحـال الثالثة مـن كمـال عقلـه ، وذلك لان الحال الثانية حال فكـر واعتبار (١٨٢) .

وبسبب هـذا القـول فى مهـلة المعـرفة دعى أبو الهـزيل وبشـر واتباعهما « أصحاب المهلة »(١٨٣) .

أمـا من لـم تبلغه دعوة الاسلام فكان حكـم القائلين بان المعارف ضرورية فيه انه ان عرف توحيد ربـه وصفاته وعدله وحكمته بالضرورة فحكمه حكـم المسلمين ، وهو معذور فى جهلـه بالنبوة وأحكام الشريعة وان عرف الله تعالى بالضرورة وجحده فهـو محجوج .

وان لـم بالضرورة فـلا تكليف عليه وليس لـه فى الاخـرة ثواب ولا عقاب (١٨٤) .

ولا يخفى أن هـذا القول فى من لـم تبلغـه العقيدة ، ودعـوة الاسلام نتيجـة لازمة لعقيدتهم فى العـدل الالهى ، وذلك أن الله يثيب مـن عرفـه وعمـل صالحا ولو لـم تبلغه الدعوة .

(١٨١) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج٢ ، ص ٤٨٠ .
، البغدادى : أصول الدين ، ص ٢٥٦ .
، البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٥٤ .
، الشهر ستانى : الملل والنحل ، ج١ ، ص ٧٦-٧٧ .
(١٨٢) البغدادى : أصول الدين ، ص ٢١١ - ٢٥٨ .
، البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٥٢ .
(١٨٣) الخياط : الانتصار ، ص ٨٥ .
(١٨٤) البغدادى : أصول الدين ، ص ٢٦٢ .

وفى ملتى واعتقادى أن ما جـاء به المعتزلة من أقوال فى المعرفة ، قـد سبقوا اثنين من المذاهب الفلسفية الحديثة . فمن قال من المعتزلة أن المعارف ضرورية ، فهو قريب من الفلسفة العقلية ، (Rotionalism) التى مـن أعظم رجالها ديكارت وليبنتس واسبينوزا وكانت .

ومن رأى منهم ان المعارف كسبية فهو قريب من الفلسفة التجريبية التى كان من أهم دعائها لوك وهيوم وباركلى .

على أنـه يجب الا يفهم من هذا أن الفلسفات الحديثة قد تأثرت بالاعتزال ، لان هذا القول ما يزال يفتقـر الى دليل ، ولا زال هـذا القول أيضـا يقتضى الدرس والتحليل .

ولكننى كلى ايقان أن أهـم ما عنى بـه المعتزلة هو مسألة القدر وان أهمية هذه المسألة مستمرة من الصفة العملية التى لهـا . لا جرم ان المسائل الاخرى التى كانوا يعالجونها مهمـة أيضـا ، ولكن ينقصها هـذه الصفـة العمليـة .

فان على نوع الاعتقاد فى القدر يتوقف سلوك المرء فى هذا العالـم الآخـر (١٨٥) .

وحقيقة فان نقطة الخلاف الجوهرية بيـن أهـل السنـة وبيـن المعتزلة فى القدر ، هى أن أهـل السنة جميعا السلف منهم والاشاعرة ، فهموا من قـول المعتزلة ان العباد خالقون لافعالهم ان الله يعصى كرها ولذلك فان غيلان الدمشقى حين تناظر مـع ميمون بن مهران ، وقال لـه : أشاء الله أن يعصى ؟ !

اجاب ميمون : أيعصى كرها ؟ (١٨٦) .

وقال أبو الحسن الاشعرى ان العباد بفعلهم ما يكرهه الله ولايريده قـد أغضبوه تعالى وقهروه وذلك لايكون ، لان كـل شىء انمـا يحدث بارادة الله تعالى ومشيئته ، فما شـاء كان وما لـم يشا لايكون(١٨٧).

(١٨٥) زهدى حسن جار الله : المعتزلة ، ص ١١٠ .
(١٨٦) أبو بكر الطرطوشى : سراج المملوك ، القاهرة ، ١٢٨٩هـ ١٨٧٢م ، ص ٣٤٦ .
(١٨٧) الاشعرى : الابانة فى أصول الديانة ، ص ٦١-٦٢ .

حتى ان احدهم راى فى قول المعتزلة هذا ادعاه الربوبية ، فقد قال : ادعى فرعون الربوبية على الكشف وادعى المعتزلة الربوبية على الستر ، قالوا : ما شئنا ما فعلنا (١٨٨) .

والواقع انه لاينبغى ان يفهم ذلك من قول المعتزلة لانهم لم يضمروه اصلا ، فكل ماذهبوا اليه هو ان الله تعالى اقدر على العمل ، اى اقدر عبادة على العمل ، فوهبهم العقل الذى يميزون به بين الحسن وبين القبح ويفرقون بين الصواب وبين الخطا ، فاعطاهم القدرة التي بها يأتون أعمالهم ، وأرسل اليهم الرسل الدين ابانوا المحجة وأوضحوا السبيل ، وخلى بعد ذلك بينهم وبين أعمالهم ، فمن عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها .

فالحرية اذن هبة من الله تعالى ، ونعمة جزيلة ، فاذا مارس العباد الحرية التى تفضلت بها عليهم العناية الالهية ، فارتكبوا اعمالا لا ترضى الله تعالى ، لا يكونون قد قهروه تعالى كما يظن الامام الاشعرى ، وذلك لان الله سبحانه وتعالى قد اذن لهم أن يعملوا كما يشاءون وذلك حتى يصبح الثواب والعقاب(١٨٩) .

ولا ريب ان العاصين انما يغضبون الله تعالى ، وهم انما يستحقون العقاب لمخالفتهم أوامره واتباعهم نواهيه واغضابهم له تعالى بذلك كله . ولكنهم لا يقهرونه ولا يعصونه كرها . وقد وردت فى الكتاب الكريم بعض الآيات ، القائلة ان الانسان لا يقدم على أعماله الا باذن الله تعالى ، ومن هذه الآيات :

قوله تعالى : « ما اصاب من مصيبة الا باذن الله »(١٩٠) .

وقوله : « وما كان لنفس ان تؤمن الا باذن الله »(١٩١) .

وقوله سبحانه : « ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا

---

(١٨٨) أبو العباس أحمد المقرى : نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب ، القاهرة ، ١٢٧٩هـ ـ ١٨٦٢م ، ج٣ ، ص ١٥٤ .
(١٨٩) زهدى حسن جار الله : المعتزلة ، ص ١١١ .
(١٩٠) سورة التغابن ، آية ١١ .
(١٩١) سورة يونس : آية ١٠٠ .

فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات باذن الله » (١٩٢) .

ونحن نعلم أن الاذن غير الارادة ، وأن من عمل شيئا باذن غيره لا يكون قد غلبه عليه .

ويمكن القول بان المعتزلة ان يهضموا نظرية الجبر ابدا ، ولهذا فانهم نفوا القدر بشدة ، ورفضوا أن يكون الانسان العاقل مجرد آلة صماء ، لا رأى له ولا حرية ولا اختيار ، وانما تسيرها يد القضاء من وراء ستار .

فاثبتوا انهم يحترمون الحرية الفردية ـ حرية الفكر والعمل ـ ويقدرون المواهب العقلية :

وقد كان المعتزلة لذلك دعاة حرية الرأى ، والارادة فى الاسلام .

هذا ، وانى لاعتقد ان المعتزلة عندما نفوا القدر عن أفعال العباد الاختيارية المكتسبة قد حققوا هدفين معا ، وقد اصابوا غايتين عظيمتين :

١ ـ ان المعتزلة لم ينفوا الظلم عن الله تعالى ، ولم يدافعوا عن العدالة الالهية فحسب .

٢ ـ قد دافعوا أيضا عن الحرية الانسانية ، وذلك لانهم اعتبروا الانسان حرا فى اختيار افعاله ، وهم بذلك القول قد رفعوا من شان الإنسان ، وجعلوه مخلوقا عاقلا مفكرا ، حرا مدبرا ، جديرا بتحمل المسئولية . . تلك المسئولية التى عرضها الله تعالى على السموات والارض والجبال فابين أن يحملنها واشفقن منها ، وحملها الانسان .

لقد تحدثنا فيما سبق ان الاصل الثانى من اصول المعتزلة ، وهو العدل ، والعدل عندهم هو ما يقتضيه العقل من الحكمة ، وهو اصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة .

وهذا يعنى أن تكون جميع الافعال التى تصدر عن الله تعالى ، والمتعلقة بالانسان المكلف بمقتضى الحكمة وعلى وجه المصلحة .

---

(١٩٢) سورة الملائكة ، آية ٢٩ .

فاذا قيل ان الله تعالى عادل وعدل ، فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة وانه سبحانه وتعالى لا يفعل القبح أبدا .

وقد عرفنا ان المعتزلة يقفوا بمفهومهم للعدل عند هذا الحد ، بل فرعوا منه عدة مشاكل ، فقد فهموا العدل والجو ، كما استخلصوهما من الافعال المشاهدة فى الكون عند العباد ، وقد صعدوا بهما الى الله تعالى ، فالله حكيم ، والحكيم بين الناس لا يفعل فعلا الا واستهدف به خيرا لنفسه أو لغيره ، وتعالى الله ان يبتغى خيرا لنفسه ، من الناس بفعله لهم . فهو سبحانه يريد بفعله للناس ما فيه خيرهم وصلاحهم .

ولذلك فقد رتب المعتزلة على قولهم هذا نظريتهم فى الصلاح والاصلح ، بمعنى ان الله تعالى لما كانت افعاله وأعماله كلها معللة ، فيقصد بها صلاح العباد .

وقد رتب المعتزلة على هذا القول أيضا القول بان الله تعالى لم يفعل الشر ولم يروه ولم يأمر به .

ولكن المعتزلة عندما واجهتهم بعض المشكلات فى الحياة ، وهى الشرور التى فى الحياة ، من شرور ميتافيزيقية كاليتم والترمل ، وشرور طبيعية (فيزيقية) كالأمراض والعاهات ، قالوا : بأن هذه الشرور هى من عند الله تعالى ، لا على انها شر ولكن على أنها نوع من الابتلاء والفتنة .

وهذا التفسير يختلف عن تفسير الفلاسفة مثل الفيلسوف ابن سينا من فلاسفة الاسلام ، ويختلف كذلك عن تفسير ليبينتز من الفلاسفة المحدثين .

فقد رأيا ان الشر قد وجد بلزوم الشر الجزئى من أجل خير كلى ، كالنار لها منافع لا غنى عنها . وان كانت تحرق ، لانه يمكن الرد بأنه كان يمكن ايصال المنافع الى الانسان دون شرور ، أما فى رأى المعتزلة فان ذلك يتنافى مع كون الدنيا دار تكليف من جهة ، ولانه يؤدى الى أن يصبح الانسان مجبرا من جهة أخرى . ولذلك فقد قال المعتزلة باللطف الالهى : والمقصود باللطف كل ما يوصل الانسان الى الطاعة ويبعده عن المعصية ، ولما كان الله عادلا فى حكمه ، رءوفا بخلقه ، نظارا لعباده ، لا يرضى لعباده الكفر ولايريد ظلما للعاملين ،فهو سبحانه لم يدخر عنهم شيئا مما يعلم انه اذا فعله بهم اتوا بالطاعة واتوا بالصلاح .

وقد رتبوا على قولهم هذا نظريتهم فى الحسن والقبح ، أو الخير والشر ، فالافعال هى حسنة او قبيحة بذاتها وعلى العقل اكتشاف ما فيها من حسن وما فيها من قبح . فيأمر بالحسن وينهى عن القبيح .

وهذا الرأى يخالف اهل السنة لانهم كانوا يرون بأنه لا حسن ولا قبيح بذاته ، بل الحسن هو كذلك لان الله تعالى أمر به ، والقبيح هو كذلك لان الله تعالى نهى عنه .

وبعد أن اثبت المعتزلة أن الافعال الحسنة والافعال القبيحة هى كذلك بذاتها ، ولكى تكتمل نظريتهم فى الحسن والقبح ، فقد قالوا بحرية الارادة الانسانية .

فالانسان حر فى أن يختار الفعل الحسن أو الفعل القبيح .

ومن ثم فهو مسئول عن اختياره هذا ، وبالتالى يثاب على أفعاله الخيرة ، ويعاقب على أفعاله الشريرة .

واذا كان المعتزلة باثباتهم للعدل الالهى قد أثبتوا مسئولية الانسان عن افعاله المباشرة ، فقد أثبتوا كذلك مسئوليته عن أفعاله المتولدة عن افعـاله .

وفى ذلك يقول الايجى فى المواقف : اعلم ان المعتزلة لما أسندوا افعال العباد اليهم ، ورأوا فيها ترتيبا ، قالوا بالتولد(١٩٣) .

وهذا بدون شك دفاعا عن الحرية الانسانية ، فالانسان ـ فى نظرهم ـ حر فى أن يختار فعله بنفسه ، ما دام الله سبحانه وتعالى قد خلقه عاقلا مفكرا ، فما دام يوجد فى الانسان عقل يفكر به ، فهو يختار أفعاله بنفسه ، وفى الوقت نفسه فهو مسئول عن هذه الافعال مسئولية تامة ، أما الله تعالى يحاسب عليها يوم القيامة ان خيرا فخير ، وان شرا فشر .

٣ ـ الوعد والوعيد :

الوعد والوعيد عند المعتزلة متفرع من اصل العدل ، وذلك لان العدالة تقتضى أن الله تعالى يثبت الاخيار ، ويعاقب الاشرار .

---

(١٩٣) ص ٣١٦ .

اذن فالوعد هو عبارة عن كل خير يتضمن ايصال نفع الى الغير ، او دفع ضرر عنه فى المستقبل .

أما الوعيد فهو كل خبر يتضمن ايصال ضرر عنه ـ اى عن الغير ـ أو تفويت نفع عنه فى المستقبل .

وفى الاصطلاح ان الوعد والوعيد ، هو أن يعلم أن الله تعالى وعد المطيعين بالثواب ، وتوعد العصاة بالعقاب . وأنه تعالى يفعل ما وعد به ، أو توعد عليه لا محالة .

فقد قال المعتزلة أن الله سبحانه وتعالى صادق فى وعده ووعيده ـ يوم القيامة ـ لا مبدل لكلماته سبحانه ، فلا يغفر الكبائر الا بعد التوبة(١٩٤) .

فاذا خرج المؤمن من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب ، ولكن اذا خرج من الدنيا من غير توبة عن كبيرة ارتكبها خلد فى النار ، وكان عذابه فيها أخف من عذاب الكفار(١٩٥) .

ولذلك فقد انكر المعتزلة الشفاعة يوم القيامة ، وهم بانكارهم هذه الشفاعة قد تجاهلوا الآيات القرآنية التى تقول بها ، وتمسكوا فقط بالآيات التى تنفيها(١٩٦) .

فقد وردت فى القرآن الكريم آيات عديدة تثبت الشفاعة ، وهى الآيات التى يتمسك بها اهل السنة ومن هذه الآيات :

قوله تعالى : **« و لاتنفع الشفاعة عنده الا لمن أذن له »**(١٩٧) .

---

(١٩٤) ابن حزم : الفصل فى الملل الاهواء والنحل ، ج ٢ ، ص ٨٩ .
والمسعودى : مروج الذهب ومعادن الجوهر ، باريس ، تسعة أجزاء من سنة ٨٦١ م ـ ١٨٧٦ م ، ج ٦ ، ص ٥٥ .
(١٩٥) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٥٢ .
(١٩٦) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ٤ ، ص ٥٣ .
(١٩٧) سورة سبأ ، آية ٢٢ .

وقوله : **« يومئذ لا تنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن ورضى له قولا »**(١٩٨) .

وكذلك فقد وردت فى القرآن الكريم آيات تنفى هذه الشفاعة :

مثل قوله تعالى : **« من قبل أن يأتى يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة »**(١٩٩) .

وقوله سبحانه : **« واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ، ولا يقبل منها شفاعة »**(٢٠٠) .

وهذه الآيات لاتى تنفى الشفاعة هى التى يستند اليها المعتزلة فى انكارهم الشفاعة كما سبق أو أوضحنا .

وذلك لان الشفاعة ـ عندهم ـ تتعارض مع مبدأ الوعد والوعيد ، فلا يستطيع احد أن يشفع عند الله تعالى ويجعله ينجو من العقاب ، بل تجد كل نفس يومئذ من الثواب بقدر عملها الصالح ، ومن العذاب بقدر عملها السيىء .

هذا ويمكن أن نلخص نظرة المعتزلة الى اليوم الآخر : على أنه استحقاق وأعواض .

أما الاستحقاق ، فان الانسان يستحق على طاعته الثواب ، ويستحق على معصيته العقاب . ولا يجوز العفو عن المعاصى ـ الا الصغائر ـ ان لم تقترن بالتوبة الخالصة ، وذلك لان فى جواز ذلك أغراء للمكلف بفعل القبيح إتكالا منه على عفو الله سبحانه وتعالى .

فالعقاب ضرورى لانه زاجر وناه عن ارتكاب القبائح ، كما أن فى العفو تسوية بين المطيع والعاصى ، وذلك ما لا يتفق مع العدل .

وقد أشار القرآن الكريم الى استحقاق بعض الكبائر خلود العذاب مثل القتل العمد والاصرار على الربا فى قوله تعالى : **« ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها »**(٢٠١) .

---

(١٩٨) سورة طه ، آية ١٠٨ .
(١٩٩) سورة البقرة ، آية ٢٥٥ .
(٢٠٠) سورة البقرة ، آية ٤٥ .
(٢٠١) سورة النساء ، آية ٩٣ .

وقوله : « **واحل الله البيع ، وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره الى الله ومن عاد فاولئك أصحاب النار هم فيها خالدون** »(٢٠٢) .

وبالاضافة الى ذلك فان المعتزلة يشترطون فى التوبة رد المظالم والحقوق المغتصبة الى أهلها ، وأن لايعاود التائب الذنب ، وأن يستديم النـدم على ما فعـل .

وان لا تكون توبته توبة مؤقتة أو مفصلة ، بل يجب أن تعم التوبة جميع الاوقات وجميع الذنوب . كما انه لا تنفع توبة تائب بعد العجز عن اتيان المعصية او قبل الموت .

واذا كان المعتزلة ينظرون الى اليوم الآخر على انه استحقـاقا للمكلفين ، فهو من الاطفال والبهائم أعواض .

فالمصائب والآلام التى تلحق الأطفال والبهائم لا بد لهم من العوض عليها . ولذا فان الله تعالى يكمـل عقولهم ويلـحقهم بالصـالحين فى الجنات ، يستوى فى ذلك من كان ابنا لمؤمن أو ابنا لكافر ، وذلك لان كل مولود يولد على الفطرة ، بالاضافة الى انهم لم يصـلوا الى سن التكليف حتى يحاسبوا .

وعلى ذلك يمكن القول بأن نظـرة المعـتزلة الى اليوم الآخـر يحكمها عدل الله تعـالى ، فانه ان اختلفت الموازين فى الدنيا ، حيث الشرور ، والآثام والمحـن ، فان هـذه الموازين يجب أن تستقيم يوم القيامة للمكلفين وغير المكلفين ، وذلك وفقا لمبدأ الاستحقاق والاعواض

يقول الله تعالى : « **ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا ، وان كان مثقال حبـة من خردل ، اتينـا بها وكفى بنـا حاسبين** »(٢٠٣) . وتتسع النظرة الاخلاقية لمفهوم العدل الالهى فلا تتعلق بالآخرة فحسب ، وانما تتسع لتشمل بدء وجود الانسـان على الارض ، وقد أشـارت الكتب السماوية الى هبوط آدم وان هذا الهبوط اعقب خطيئته ، وأن المعتزلة يعارضون النظرة المسيحية فليس معصية آدم علة الشرور على الارض وأن مافعله الله تعالى بآدم ليس الا تنبيها له

(٢٠٢) سورة البقرة ، آية ٢٧٥ .
(٢٠٣) سورة الانبياء ، آية ٤٧ .

لما كان لا يصح أن يصدر عن نبى ، وقد تاب الله على آدم وقبلت توبته ، فبدء الانسان على الارض ليس شرا ولا بداية الشر ، ولكن الله أراد أن يثيب الانسان على العمل بعد المشقة وذلك افضل وأولى(٢٠٤) .

٤ ـ المنزلة بين المنزلتين :

لقد بدأ المعتزلة قولهم فى المنزلة بين المنزلتين على شـكل بسيط محدود . فقد حكموا على مرتكب الكبيرة أنه لا مؤمن ولا كافر بل أنه فاسـق .

فقد جعل المعتزلة من الفسق منزلة ثالثة مستقلة عن منزلتى الايمان والكفر ، واعتبروه وسطا بينهما .

وعلى هذا الاساس فمرتكب الكبيرة دون المؤمن وخير من الكافر ، لا يرتفع الى مرتبة الايمان وفى ذات الوقت فهو لا يهوى الى حضيض الكفـــر .

وقد ترتب هذا الاصل على أصل العدل وأصل الوعد والوعيد ، لان الحديث فيه قد دار حول مرتكب الكبيرة ، والمعتزلة قالوا : انه فى منزلة وسط بين المؤمنين وبين الكفار وسموه فاسقا .

ويعد هذا الاصل كما سبق أن اشرنا نقطة الخـلاف الجوهرية فى نشأة فرقة المعتزلة ونقطة البدء التاريخية فى نشأة هذه الفرقة .

فهو ليس بالمؤمن لانه بعمله هذا قد انتفت عنه صفة الايمان ، وهو كذلك ليس بالكافر ، لانه باعتقاده فى الوحـدانية وغيرها من أصـول العقيدة انتفت عنه صفة الكفر . ولذلك فهو فاسق .

وهو ان تاب توبة صادقة عما ارتكب من كبيرة قبل موته قد يغفر الله له ويدخله الجنـة ، ولكنـه ان لم يتب توبة صـادقة قبل موته ، ومات فهو مخلد فى النار(٢٠٥) .

(٢٠٤) القاضى عبد الجبار : المغنى ، ج ١٣ ، ص ٤٠٨ ،
و د. أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، ص ص ١٣١ـ ١٣٢
(٢٠٥) د. أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ،

ومما لاريب فيه أن المعتزلة أخذوا فكرة المنزلة بين المنزلتين ، فى أول الامر من مصادر اسلامية . فقد وردت فى القرآن الكريم آيات تشير الى « الطريق الوسط » مثل قوله تعالى : « **وكذلك جعلناكم امه وسطا لتكونوا شهداء على الناس** »(٢٠٦) .

وقوله سبحانه : « **ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا** »(٢٠٧) .

وقوله سبحانه : « **ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها واتبع بين ذلك سبيلا** »(٢٠٨) .

وكذلك بنجد أن هناك احاديث شريفة عن الرسول (ﷺ) توصي بالتوسط فى الامور. فقد قال ﷺ : «خير الامور أوسطها»(٢٠٩)

وحدث الشعبى عن جابر بن عبد الله قال : كنا عند النبى صلوات الله وسلامه عليه فخط خطا وسط خطين عن يمينه وخط عن يساره ، ثم وضع يده فى الخط الاوسط فقال هذا سبيل الله ، وتلا الآية الكريمة: « **وان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله** »(٢١٠) .

فيكون الطريق الوسط هو الصراط المستقيم الذى أمر الله عباده باتباعه فى هذه الآية – والذى ورد ذكره كثيرا فى القرآن الكريم كما فى قوله سبحانه : « **اهدنا الصراط المستقيم** »(٢١١) .

وعن على بن ابى طالب انه قال : « كن فى الدنيا وسطا »(٢١٢)

---

(٢٠٦) سورة البقرة ، آية ١٣٧ .
(٢٠٧) سورة الاسراء ، آية ١١٠ .
(٢٠٨) سورة الاسراء ، آية ١١٠ .
(٢٠٩) المسعودى : مروج الذهب ، ج ٤ ، ص ١٧٢
(٢١٠) سورة الانعام : آية ١٥٤ .
وسنن ابن ماجة ، ج ١ ، ص ٥ .
(٢١١) سورة الفاتحة ، آية ٥ .
(٢١٢) الجاحظ : البيان والتبيين ، القاهرة سنة ١٩٢٦ م ، ج١ ، ص ١٧٧ .

وقال : « **خير هذه الامة النمط الاوسط يرجع اليهم الغالى ويلحق بهم التالى** »(٢١٣) .

هذا وقد كان الحسن البصرى يقول بالمنزلة بين المنزلتين ، يروون ان اعرابيا جاءه فقال : علمنى دينا وسطا ، لا ذاهبا شطوطا ، ولا هابطا هبوطا ، فقال الحسن : « لئن قلت ذاك ان خير الامور أوسطها »(٢١٤) .

وهذه الرواية الاخيرة على جانب كبير من الخطورة ، وذلك لانها تشير بوضوح الى العلاقة بين الاعتزال وبين الحسن البصرى ، وتدل من جهة أخرى على أن المعتزلة كانوا يوافقون الحسن البصرى فى مسائل أخرى غير نفى القدر . اذن فلا يبعد أن يكون المعتزلة أخذوا هذا المبدأ عن الحسن البصرى ، وان كان الحسن البصرى قد عارضهم فى تطبيق هذا المبدأ على مرتكب الكبيرة .

ومما لا شك فيه كذلك ، أن المعتزلة حين بدأوا فى دراسة الفلسفة ، قد اطلعوا على أقوال الفلاسفة اليونان فى المنزلة بين المنزلتين ، أو ما يدعونه « الوسط الذهبى » .

وقد كانت للفلاسفة اليونان ، وبصفة خاصة أرسطو آراء سديدة فنحن نعلم أن الفيلسوف اليونانى ارسطو قد بنى عليها فلسفته الاخلاقية ، تلك الفلسفة التى اقتبسها منه مسكويه وضمنه كتابه المسمى « تهذيب الاخلاق » .

وأفلاطون الذى أبان فى احدى محاوراته ان الشىء اذا لم يكن حسنا فليس من الضرورى أن يكون قبيحا ، وبالعكس أى أن هناك منزلة أخرى بين منزلتى الحسن والقبيح ، كالروح التى تتوسط بين الله تعالى وبين الناس ، وتنتقل بين العالم العلوى وبين العالم السفلى ، وكالحب الذى يحتل ما بين الحسن وبين القبيح ، ويتوسط كذلك بين الحكمة وبين الجهل ، ويأتى بين الخلود وبين الفناء .

---

(٢١٣) ابن عبد ربه الاندلسى : العقد الفريد ، القاهرة سنة ١٢٩٣ هجرية – ١٨٧٦ م ، ج ١ ، ص ٢٥٠ .
(٢١٤) الجاحظ : البيان والتبيين ، القاهرة ١٣٤٥ هـ – ١٩٢٦ م، ج ١ ، ص ١٧٧ .

فالحب اذن مرتبة وسط يرتفع عن القبح والجهل والفناء ، ويصبو الى الحسن ، ويطلب الحكمة ، ويطمع فى الخلود(٢١٥) .

وجدير بالذكر هنا أن المعتزلة حين وقفوا على ما ذكرته المصادر الاسلامية ، وحين وقفوا فى ما ورد فى كتب الفلسفة اليونانية ، وقفوا بين القولين فامكنهم ذلك من التوسع فى فكرة المنزلة بين المنزلتين ، حتى جعلوا منها مبدأ عقليا أخلاقيا ، وخطة فلسفية مثلى ، هى خطة الاعتدال فى الامور ، والتوسط بين المتطرفين ، والتوفيق بين المتناقضين وقد آمنوا بصحة هذه الخطة وساروا فى حياتهم على هديها ، فتركت فى تعاليمهم وآرائهم اثرا كبيرا(٢١٦) .

هذه هى خلاصة اقوال المعتزلة فى هذا الاصل الرابع من اصولهم وهو المنزلة بين المنزلتين .

٥ ـ الامر بالمعروف والنهى عن المنكر :

يرى المعتزلة أن الامر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب على سائر المؤمنين ، كل قدر استطاعته بالسيف فما دونه .

فان قاوموا بالسيف كان ذلك كالجهاد ، فلا فرق بين الجهاد فى الحرب وبين مقاومة الكافرين(٢١٧) .

وهذا المبدأ هو الذى جعلهم يضطهدون مخالفيهم ويقسون عليهم ، لاعتقادهم أنهم بمخالفتهم قد أتوا منكرا .

وقد وردت آيات كثيرة فى القرآن الكريم تحض على ذلك ، كقوله تعالى : **« يا بنى اقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر »(٢١٨)** .

---

(٢١٥) Plato : Five Diologues, Symposium, Every mass library, London, 1942, pp. : 54 — 67.

(٢١٦) زهدى حسن جار الله : المعتزلة ، ص ٥٦ .

(٢١٧) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٧٨ .
والمسعودى : مروج الذهب ، ج ٦ ، ص ٢٣ .

(٢١٨) سورة لقمان آية ١٧ .

وقوله تعالى : **« ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون »(٢١٩)** .

وقوله : **« وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما ، فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء الى امر الله »(٢٢٠)** .

وقد جاء فى الحديث الشريف أقوال كذلك تقترب من هذه الآيات التى سردناها . مثل قول الرسول (عليه الصلاة والسلام) : « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فان لم يستطع فبلسانه ، فان لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الايمان »(٢٢١) .

وقوله (ﷺ) : « لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم »(٢٢٢) .

ولذلك فان واصل بن عطاء حين تبين الحاد بشار بن برد قال : « أما لهذا الملحد الاعمى المشنف المكتنى بأبى معاذ من يقتله ؟ »

أما والله لولا أن الفيلة سجية من سجايا الغالية لبعثت اليه من يبعج بطنه على مضجعه ، ويقتله فى جوف منزله ، وفى يوم حفله»(٢٢٣)

ولم يسكت عنه واصل بن عطاء حتى نفاه من البصرة ، فذهب بشار الى حران وبقى فيها الى ان توفى واصل بن عطاء ، فعاد الى البصرة (٢٢٤) .

هذا ولقد وقف عمرو بن عبيد من عبد الكريم بن أبى العوجاء الذى كان يتهم بالزندقة والالحاد وافساد أخلاق الشباب نفس موقف واصل من بشار بن برد ، فيروى لنا أيضا أبو الفرج الاصفهانى ، أن

---

(٢١٩) سورة آل عمران ، آية ١٠٤

(٢٢٠) سورة الحجرات ، آية ٩ .

(٢٢١) صحيح مسلم ، ج ٢ ، ص ٢٢ ـ ٢٥ .

(٢٢٢) الحافظ بن حجر العسقلانى : الجامع الصغير بشرح العزيزى ، القاهرة ، سنة ١٣١٢ هـ ـ ١٨٩٤ م ، ج ٣ ، ص ٢٧٩ .

(٢٢٣) الجاحظ : البيان والتبيين ، ج ١ ، ص ٣١ .

(٢٢٤) أبو الفرج الاصفهانى : الاغانى ، القاهرة ١٣٢٣ هـ ـ ١٩٠٥ م ، ج ٣ ، ص ٢٤ .

عمرو بن عبيد ، قال له : « بلغنى انك تخلو بالحدث من أحداثنا ، فتفسده وتستذله ، وتدخله فى دينك ، فان خرجت من مصرنا والا قمت فيك مقاما آتى فيه على نفسك »(٢٢٥) ٠

وعلى هذا يمكن القول بأن المعتزلة قد طبقوا مبداهم هـذا على انفسهم فحاربوا الزندقة ، وذلك مع معاصريهم ، مثل ما فعله واصل ابن عطاء مع بشار بن برد ، ومثل ما فعله عمرو بن عبيد مع عبدالكريم ابن أبى العوجاء كما مر بنا ٠

وحقيقة أن هـذا العنف فى أمرهم بالمعـروف ونهيهم عن المنكـر الذين طبقوه مع معاصريهم ، كان سببا فى نكبتهم ، ودفع المعـتزلة ثمنه غاليـا ٠

وبعد كل هـذا يمكن القول بأن الاصول الخمسـة التى قال بهـا المعتزلة تتضمن عدة نظريات متعلقة بموضوعات مختلفة ، ولكن على الرغم من هذا ، فهناك اتساق فى تفكير المعتزلة فيها جميعا ٠

فقد أضاف المعتزلة بعـدا اخلاقيا لمعظم المسائل التى قالوا بها ، وذلك مثل قولهم باللطف الالهى ، وقولهم بوجوب الاصلح على الله تعالى ، وحرية الارادة الانسانية ، وكذا المنزلة بين المنزلتين ، وكذا الاسـتحقاق والاعواض ، فى كل هـذا نجـدهم قد ربطـوا بين الدين والاخـلاق ، وبذا يمكن القول بان المعتزلة قد فسروا معظم اصولهم على أساس الاخلاق وربطوا الدين بالاخلاق ٠

وقـد استعان المعتزلة فى تعميق هـذه الاصول بالبعـد الفلسفى اليونانى ، خلافا للبعد الدينى الاسلامى الذى استعانوا به فى تعميق هـذه الاصول التى قالوا بهـا ٠

فقد أمدتهم الفلسفة اليونانية بافكار جديدة كثيرة ومواد للبحث ، فدب الخلاف بينهم ، وتشعبت آراؤهم ، وتعددت وجهات نظـرهم ، واشتد بينهم الحوار والجدل ، فانقسموا بذلك الى اثنين وعشرين فرقة لكـل واحدة منها آراؤها وأفكارها الخاصة وتتبع كل فرقة منهم أحـد رءوس الاعتزال البارزين وتنسب اليهم ٠

وبعد كل هذا يمكن القول أيضا بأن هـذه الاصول الخمسة التى أجمع عليهـا المعتزلة ، تمثـل جانبا من الجوانب الميتافيزيقية عنـد المعـتزلة ٠

---

(٢٢٥) المصـدر نفسه ، ج ٣ ، ص ٢٤ ٠

الفصـل الثـانى

الله وصـفاته عنـد المعـتزلة

(أ) اثبات وجود الله تعالى عند المعتزلة ٠

(ب) صفات الله تعالى عند المعتزلة ٠

الله وصفاته عند المعتزلة

(أ) اثبات وجود الله تعالى عند المعتزلة :

لقد عنى المعتزلة بالبرهنة على وجود الله تعالى اكبر عناية . ولذلك فقد اتخذوا من قضية حدوث العالم أصلا لتدليلهم هذا . فقد كان المعتزلة يقررون أن العالم حادث ، له بداية وله نهاية ، وكل حادث لا بد له من محدث أحدثه وابدعه(١) .

واذا كان الفيلسوف اليونانى أرسطو يقول بمادة قديمة ، فالقول بنظرية الجوهر الفرد تقال للرد على قول أرسطو هذا ، وهذا القول لارسطو يتلخص فى أن العالم مكون من جزئيات لا وجود لها ولا بقاء الا بالعناية الالهية(٢) .

ففى العالم أضداد من حر وبرد ، وقد تجتمع فى مكان واحد على غير طبيعتها ، وذلك لان كل قوة ظاهرة قد جمعتها ، هى قدرة الله سبحانه وتعالى(٣) .

وجدير بالذكر أن المعتزلة قد عالجوا فكرة الالوهية ، وهذه الفكرة فى مشكلة الصفات ، والتى اثارها من قبل الجعد بن درهم ،

والجهم بن صفوان . وقد غذوها بغذاء كان ممدا للمتكلمين الذين جاءوا بعدهم ، وأساس فكرة الالوهية عندهم ، التنزيه ، والتوحيد

فالمعتزلة هنا ينزهون الله سبحانه وتعالى عن المادة ، واعراض هذه المادة . فالله تعالى ليس بجسم ولا شبح ، ولا جوهر ولا عرض، ولا جزء ولا كل ، ولا يحده زمان أو مكان ، ولا والد ولا ولد ، لاتدركه

---

(١) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ٥ - ٥٣ .
(٢) Madkour, la placet d'al — Farabi, p. 49 57.
(٣) الخياط : الانتصار ، ص ٤٦ .

الابصار ولا يسمع بالاسماع ، ولا يشبه المخلوقات بحال ، ولعى هذا الاساس لا يمكن أن نرى الله سبحانه وتعالى بالابصار(٤) .

وقد كان لتدليل المعتزلة هذا على وجود الله ، وذلك باستنادهم الى القول بحدوث العالم اثر عند فلاسفة الاسلام الذين اتوا بعدهم ، وبعد قولهم بهذا الرأى ، كالكندى .

فالكندى كاول فيلسوف اسلامى قد ربط بين القول بحدوث العالم، وبين القول بوجود الله ، بحيث أن التسليم بحدوث العالم يؤدى الى التسليم بوجود الله ، والتسليم بوجود علة خالقة للكون ، يؤدى الى التسليم بحدوث العالم(٥) .

ويذهب الكندى الى التمييز بين نوعين من الفاعل ، وبين نوعين من الفعل . فهناك فاعلا على الحقيقة ، فعله ايجاد الاشياء بعد أن لم تكن ، دون أن يتاثر هو بذلك، وهو فاعل واحد ، هو الله تعالى أما فعله فهو الابداع(٦) .

والله تعالى هو الانية الحق ، وهو الوجود التام الذى لم يسبقه وجود ، وهو سبحانه وتعالى العلة المسكة بالعالم ، والحافظة عليه وجوده ، ولو لم يكن ذلك لتلاشى ، والدليل على ذلك قوله سبحانه وتعالى : « أن الله هو المبدع المسك كل ما ابدع ، فلا يخلو شىء من امساكه الا باد واندثر »(٧) .

وقد ساق الكندى للتدليل على وجود الله تعالى عدة أدلة ، فالدليل الاول من هذه الادلة يعتمد اساسا على حدوث العالم .

---

(٤) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ١٥٥ – ٢١٦ .
(٥) دىبور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ص ١٤٣ (الترجمة العربية) للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة .
(٦) الكندى : رسالته فى الفاعل الحق الاول التام ، والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز ، ص ١٨٢ .
M.M. Sharif : Hisory of Muslim philosophy p. 429.
(٧) سورة فاطر ، آية ٤١ .

فهو يقول انه اذا كان العالم حادثا ، فلا بد أن يكون هناك محدث له ، وهذا المحدث هو الله تعالى . فهذا الدليل ، ان شئت قلت يعتمد أساسا على التضايف بين لفظتى المحدث والمحدث .

وفى ذلك يقول الكندى : « وليس ممكنا ان يكون جرم بلا حدة ، فانية الجرم ليست لا نهاية لها ، وانية الجرم متناهية ، فيمتنع أن يكون جرم لم يزل ، فالجرم اذن محدث اضطرارا ، والمحدث محدث المحدث .

اذن المحدث والمحدث من المضاف ، فللكل محدث اضطرارا عن ليس »(٨) .

أما دليل الكندى الثانى لاثبات وجود الله فهو الذى يمكن أن نسميه دليل الوحدة والكثرة ، فقد لاحظ الكندى أن العالم جميعه تسوده الكثرة ، ولما كانت هذه الاشياء زائلة أى عارضت فى هذا العالم ، بمعنى أنها ليست جوهرية وليست ذاتية له ، فلا بد أن نرجعها الى علة خارجة عن العالم ، هى الذات الالهية الواحدة غير المتكثرة(٩) .

واما الدليل الثالث ، فهو المقارنة بين عمل النفس فى الجسم ، وعمل الله بالنسبة للكون ، فاذا كان النظام الذى نجده فى الجسم الانسانى يدل على وجود قوة خفية هى التى تسير الجسم ، وهذه القوة الخفية هى النفس ، فان النظام والتدبير الذى نجده فى الكون يدل على وجود مدبر له ومنظم له وهو الله تعالى (١٠) .

---

(٨) الكندى : رسالته فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ، ص ٢٠٦ ، ص ٢٠٧ .
وقد أورد هذا الدليل للكندى الدكتور محمد عاطف العراقى فى كتابه مذاهب فلاسفة المشرق ، ص ٦٢ . وكذلك الدكتور ابراهيم بيومى مدكور فى الفلسفه الاسلامية – منهج وتطبيقه ، الجزء الثانى ، ص ٧٩ .
(٩) المصدر السابق ، ص ٢٠٧ .
(١٠) الكندى : رسالته فى حدود الاشياء ورسومها ، ص ١٧٤ .
، د . عاطف العراقى : مذاهب فلاسفة المشرق ، القاهرة، دار المعارف ، ص ٦٢ .

اذن فوجود التدبير والتنظيم يعد دليلا ودليلا واضحا على وجود منظم له ، كما أن أفعال البدن تدل على وجود نفس له تدبره وتنظمه، وهذا المنظم والمدبر هو الله تعالى .

وأما الدليل الرابع عند الكندى لاثبات وجود الله تعالى ، فهو دليل الغائية والعناية الالهية .

فالكندى هنا يقرر وجود الغائية والعناية ، ويصعد منها الى اثبات وجود الله تعالى . فهو يرى أن ما يشاهده الانسان بحواسه من الظواهر الكونية أوضح دليل على وجود المدبر الاول ، وعلى أنه سبحانه وتعالى العلة الاولى لكل ما يبدو أنه علة ، والفاعل الحق الاول ، لكل ما يبدو أنه فاعل ، والغاية لكل ما يبدو أنه غاية ، وأنه هو الذى رتب كل ما فى الكون بعضه عللا لبعض ، وأنه هو الذى خلق كل شىء من العدم(١١) . وهو بهذا القول قد بين لنا تلك الغائية التى توجد فى الكون الارضى ، ولكنه خلافا لذلك يحاول أن يربط بين الظواهر الكونية الارضية والظواهر الجوية العلوية ، ويحاول أن يبين كيف أن الظواهر الارضية تستند الى الظواهر العلوية وكل هذا يتم من جانب المولى عز وجل .

ويستطرد الكندى . حديثه عن النظام فى هذا العالم وعن عناية الله تعالى بالعالم فيقول : « ان البارى عز وجل قد صير مخلوقاته بعضها سوانح لبعض ، وبعضها مستخرجة لبعض ؛ وبعضها متحركة ببعض (١٢) .

اقول أن الكندى يرى أن العالم حادث ومركب ، وهو لهذا فى حاجة الى محدث يحدثه والى مركب يركبه ، والواحد الحق هو الاول المبدع الممسك لكل ما أبدع ، فلا يخلو شىء من امساكه وقوته الا غار ودثر .

وهذا الكلام من جانب الكندى ان دل على شىء ، فانما يدل على عمق تأثره بالمعتزله فى تدليله على وجود الله تعالى .

---

(١١) الكندى : رسالته فى الابانه عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ، ص ٢١٥ ، ص ٢٢٩ .

(١٢) الكندى : رسالته فى حدود الاشياء ورسومها ، ص ١٧٥ .

ب — صفات الله تعالى عند المعتزلة :

سنقوم هنا بعرض الصفات الالهية كما صورها اكبر رجالات المعتزلة ، وسوف نعرض لهذه الصفات عند كل من : ابو الهزيل العلاف ، النظام ، معمر بن عباد السلمى ، وعند ابو هاشم الحيائى وسوف نرى انهم يكادوا يتفقون بوجه أو بآخر فى اهم هذه الصفات الالهية .

١ — أبو الهزيل العلاف (١٣) :

وكان يرى أن الله تعالى ليس بجسم ، ولا بذى هيئة أو صورة، وكان يرى أن الله عالم بعلم هو هو ، قادر بقدرة هى هو ، حى بحياة هى هو (١٤) .

ونجده يعمم ذلك فى الصفات الاخرى ، فلا فرق عنده بين الصفة والذات . وفى هذا ما يذكرنا بما قاله أرسطو ، من أن المحرك الاول عقل وعاقل فى آن واحد (١٥) .

٢ — النظام (١٦) :

يعد النظام ابن أخت العلاف وتلميذه ، أخذ عنه ، ثم بعد ذلك استقل بمذهبه عنه ، وقد كان يشبه العلاف فى سعة الاطلاع، وفصاحة اللسان ، وقوة الحجة . واستطاع النظام بفرط ذكائه ، وصفاء ذهنه أن يلم بالمذاهب والاراء التى كانت تردد حوله ، وان

---

(١٣) ابو الهزيل العلاف (٢٢٨ = ٨٤٩) هو مؤسس هذه المدرسة ، وعلى يديه نشأ عدد كبير من هذه المدرسة ، وهو يعد أول من تعمق تحليل فكرة الالوهية ، وصياغتها صياغة فلسفية من المسلمين .

(١٤) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، حـ١ ، ص ١٦٥ .

(١٥) المصدر السابق ، حـ٢ ، ص ٤٨٣ .

(١٦) كان فيلسوف المعتزلة الاول ، وقد كان النظام أعمقهم، تفكيرا ، واكثرهم استقلالا فى الرأى ، وأعظمهم أصالة ، ولد بالبصرة (٢٣١ — ٨٤٥) ونشأ بها ، ثم بعد ذلك طوف فى حواضر الاسلام الثقافية ، وأقام أخيرا فى بغداد .

يحلل هذه الاراء ويناقشها . فقد سلك النظام فى كل الاقوال التى عرضت عليه مسلك الشك ليصل الى اليقين . واستعان بالتجربة ليكشف حقائق جديدة (١٧) وقد رفض كذلك الخرافات والاساطير ، ولم يتقبل أحاديث الجن والشياطين (١٨) .

ولذلك نجد للنظام آراء فى الفلسفة الطبيعية فيها كثير من العمق والاصالة ، والدقة ، وله آراء فى الجانب الالهى أى فى الميتافيزيقا لا تقل عن آرائه فى الفلسفة الطبيعية من الدقة والاصالة . وقد قال النظام بالخلق المستمر قبل ديكارت بعدة قرون (١٩) .

فقد كان فيما يتعلق بالصفات الالهية يرى رأى زملائه من المعتزلة فى تنزيه الله تعالى وتوحيده ، ويحاول من ناحية أخرى أن يحل مشكلة الصفات على نحو خاص به ، ذهب الى أمد مدلولها سلبى دائما ، فمعنى أن الله عالم اثبات ذاته ونفى الجهل عنه ، ومعنى انه سبحانه وتعالى قادر اثبات ذاته ونفى العجز عنه ، وهكذا الشأن بالنسبة لبقية الصفات الاخرى التى نطلقها على الله سبحانه وتعالى (٢٠) .

وان اختلاف الصفات راجع الى اختلاف اضدادها المنفية عن الله تعالى ، وليس فى هذا الاختلاف ما يؤدى الى تعدد مطلقا .
فليست الصفة عين الذات كما قال العلاف ، بل هى اثبات لها وسلب نقص عنها .

وتطبيقا لمبدأ الصلاح والاصلح يزعم أن الله لا يريد الظلم ولا يفعله ، بل لا يقدر عليه ، وذلك لان من يوصف بالقدرة على العدل ينتفى عنه القدرة على الظلم ، والظلم لايصدر الا عن قبح ونقص (٢١) .

---

(١٧) الجاحظ : كتاب الحيوان ، القاهرة ١٩١٧ ، حـ٥، ص٦١ .
حـ٦ ، ص ١١١ .
(١٨) المصدر السابق ، حـ٣ ، ص ١٣٩ .
(١٩) عبد الهادى أبو ريدة : النظام وآراؤه الكلامية والفلسفة، القاهرة ١٩٤٦ ، ص ١١٢ – ١٦١ .
(٢٠) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، حـ١ ، ص ١٦٦ – ١٦٧، حـ٢ ، ص ٤٨٧ .
(٢١) الخياط : الانتصار ، من ص ١٧ – ص ٣٣ .

وهو بقوله هذا يسير فى اتجاه العلاف ، ولكنه يزيد عليه ، ولكن فكرته هذه كانت السبب فى رميه بالكفر بعد ذلك .

وهنا نقول أن النظام اذا كان قد استطاع أن يصون فكرة العدل الالهى ، فقد فاته هنا أن يصون قدرته سبحانه وتعالى وارادته وذلك لان الارادة الالهية عنده ضربا من : ارادة لافعال الله سبحانه وتعالى بمعنى خلقها وتكوينها وانشاءها ، وارادة لافعال العباد أى بمعنى الامر بها أو النهى عنها (٢٢) .

٣ – معمر بن عباد السلمى (٢٣) :

لقد نفى معمر بن عباد السلمى الصفات ، وأمعن فى ذلك امعانا كبيرا ، وأحل محل الصفات لفظا آخر هو (المعانى) وهذه المعانى لاتزيد على كونها مجرد أمور اعتبارية ، فهى عنده – أبعد عن فكرة الجوهر التى تلابس الصفات . فذات الله واحدة ، والصفات ليست الا معانى ثانوية (٢٤) .

وكان كذلك يمنع أن يقال ان الله قديم ، لان ذلك يشعر بالتقادم الزمنى (٢٥) .

ونجد أن معمر قد ذهب الى ابعد من ذلك بانكاره قدرة الله تعالى على خلق الاعراض ، وقد كان هذا الانكار من جانبه لينزه الله تعالى عن المكان وعن الحدوث كذلك (٢٦) .

وكان يرى كذلك أن التغير انما يتم لمعنى ، فكل شىء يسكن

---

(٢٢) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، حـ١ ص ١٩٠–١٩١ .
(٢٣) يعد معمر بن عباد السلمى (٢٢٠ – ٨٣٥) شيخ أصحاب المعانى ، وكان ذا نزعة فلسفية لاتخلو من دقة ومن عمق ، وقد نشأ بالبصره ، ثم انتقل بعد ذلك الى بغداد ، وقد عاصر العلاف والنظام ، واشترك معهما فى علم الكلام والفلسفة .
(٢٤) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، حـ١ ، ١٦٨ .
(٢٥) الشهر ستانى : الملل والنحل ، ص ٤٧ .
(٢٦) الخياط : الانتصار ، ص ٥٤ – ٥٥ .

ويتحرك لمعنى فيه ، وليس لهذه المعانى كل ولا جميع ، انما تحدث فى وقت واحد (٢٧) .

فالوجود لمعنى ، والعدم لمعنى ، والعالم الطبيعى جميعه فى وجوده وتغيره انما يخضع لهذه المعانى الصادرة عن الله تعالى ،وهذه المعانى بعيده كل البعد عن المادية والجسمية ، وهى ادخل فى باب المثالية ، فهى تشبه بصورة أو بأخرى مثل أفلاطون الفيلسوف اليونانى فى انها مجردة عن المادة ، ولكن لاوجود لها فى استقلال ، اذن فهى مجرد اعتبارات ذهنية ، لا أكثر ولا أقل من ذلك .

فقد قال معمر : كل عرض قام عمن فانه يقوم به لمعنى اوجب القيام به ، فالحركة مثلا خالفت السكون بمعنى أوجب المخالفة لا بذاتها ، وكذلك المثل يماثل المثل والضد يضاد الضد كل ذلك ليس بذواتها بل بنوع من المعانى (٢٨) .

وقد كان معمر يرى أن كل نوع من الاعراض فى كل جسم لايتناهى ابدا فى العدد . فاذا تحرك جسم يحركه قامت به فتلك الحركة اختصت بحمله لمعنى وهكذا الى ما لا نهاية(٢٩) .

وقد شرح لنا الخياط رأى معمر هذا بطريقة واضحة ، فقال لما وجد معمر جسمين ساكنين احدهما يلى الاخر ، ثم وجد أحدهما قد تحرك دون صاحبه كان لابد عنده من معنى حله دون صاحبه من أجله تحرك ، والا لم يكن بالتحرك أولى من صاحبه . فاذا كان هذا حكما صحيحا فلا بد أيضا من معنى حدث له حلت من أجله الحركة فى احدهما دون صاحبه ، والا لم يكن حلولها فى احدهما أولى من حلولها فى الاخر . وكذلك اذا سئل عن ذلك المعنى لم كان علة لحلول الحركة فى احدهما دون صاحبه ؟ !

---

(٢٧) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، حـ٢ ، ص ٣٧٢ .
، الشهر ستانى : الملل والنحل ، حـ١ ، ص ٩٠ .
(٢٨) الشهر ستانى الملل والنحل ، حـ١ ، ص ٧٣ ، ٩٠ .
(٢٩) البغدادى : الفرق بين الفرق ، القاهرة ، ١٩٠٤ ، ص ١٣٧ - ١٣٨ .

قال : لمعنى آخر : وكذلك أيضا ان سئل عن ذلك المعنى الاخر كان جوابه فيه كجوابه فيما مثله (٣٠) .

وعلى هذا الاساس بنى معمر قوله فى صفات البارى عز وجل ، فقال ان الله عالم بعلم وان علمه كان لمعنى ، والمعنى كان لمعنى لا الى غاية ، وكذلك فى سائر الصفات ، أى انه جعل الله ، أى ذات الله تعالىواحدة قديمة ، وأراد أن يثبت أن الصفاتما هى الاصفات ثانوية لا اهمية لها .

٤ - أبو هاشم الجبائى :(٣١)

كان أبو هاشم الجبائى هو والاشعرى يكونان رأيا واحدا فى البداية ثم انفصل عنه ، وخالفه فى الرأى ، وكون مدرسة خاصة به ، انتقل الى بغداد ، ووقف على ما فيها من حركة فلسفية ، عاصر الفارابى وبعض المشائين العرب وتأثر بهم ، ثم حاول الرد على بعض الآثار الارسطية فى الطبيعة(٣٢) .

ونجد أن الجبائى يرى أن العلم والقدرة أحوال ، والحال لا هى موجودة ولا هى معدومة ، لا هى معلومة ، ولا هى مجهولة ، لا هى قديمة ولا هى حادثة ، وانما هى مرتبطة بالذات ، فنحن لا نعرفها الا عن طريقها(٣٣) .

فالاحوال وجود واعتبارات لذات واحدة ، بها تعرف وبها تتميز من غيرها .

وفى حقيقة الامر فان نظرية الاحوال ، كنظرية المعانى ، ترمى الى اثبات ان الذات الالهية واحدة ، وأن الصفات ليست الا مجرد أحوال وأمور اعتبارية لا تعرف الا عن طريق الذات .

---

(٣٠) الخياط : الانتصار ، ص ٥٥ .
(٣١) يعد أبو هاشم الجبائى آخرشيوخ المعتزلة،فقد ولد بالبصرة ونشا بها وتتلمذ لابيه(٣٢١ - ٩٣٢) .
(٣٢) ابن النديم : الفهرست ، ص ٢٤٧ .
والقفطى : تاريخ الحكماء ، ص ٤٠
(٣٣) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٨٢ .

وكانه بهذا القول يقترب من أهل السلف نوعا ، فيسلم بالصفات ، ولكنها تعد ـ فى نظره ـ مجرد أحوال يدركها الذهن ، ولا وجود لهـا فى الخـارج ، ولعـل هـذا هو الذى يسر للامام أبو بكر البـاقلانى ، وأبو المعالى الجوينى (امام الحرمين) الاخذ بهذه الفكرة .

وفى الحقيقة أنه لا غبار على القول بأن الاحوال أمورا اعتبارية ، ولكن الغبار الكثيف بوصـفها لا موجودة ولا معدومة ، فهـذا الوصف باطل ، وذلك لانه لا واسطة بين الوجود والعدم . وقد كان من الاجدر بابى هاشم الجبائى أن يقول انها موجودة فى الاذهان(٣٤) .

ذلك أن ابا هاشم كان يرى أن المعدوم شىء ، فاذا قال أن الاحوال موجودة أو معدومة اثبتها اشياء وذواتا .

ويذهب البغدادى الى أنه لم يقل انها معلومة بانفرادها لانه لو قال ذلك للزمهأن يثبتها أشياء ايضـا ، لان من رأيه انه لا يعـلم اى انسان الا الاشياء والذوات ، وقد قال اناه متغايرة ، لان التغاير لا يقع الا على الاشياء والذوات(٣٥) . وأخيرا لم يقل أبو هاشم ان الاحوال قديمة و محدثة لانها لو كانت قديمة لشاركت الذات الالهية فى القدم ، ولو كانت محدثة لكان الله تعالى محلا للحوادث(٣٦) .

وبعد كل هـذا لا يصعب علينا أن نحـكم بأن غاية أحوال كفاية معمر وسائر المعتزلة أن يثبت الذات الالهية واحدة قديمة لاشريك لهـا ولا انقسام فيها ، ولذلك فقد رفض أن يستعمل لفظ الصفات واستعاض عنه بالاحوال ، وقال ان الصفات حيالها ليست أشياء وذواتا ، وانهـا لا موجودة ولا معدومة ، ولا معـلومة ولا مجهـولة ، وانهـا لا توجـد ولا تعـلم الا اذا تعلقت بالذات ، ظانا انه بذلـك يخفف من جوهـرية الصفات ويقلل من اهميتها ، فجاءت أحواله شبيهة من وجوه عـديدة بمعانى معمر ، وكانت محاولته مماثلة لمحاولة معمر .

(٣٤) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ص ١٤٨ ـ ١٤٩ .
(٣٥) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٨٢ .
(٣٦) زهدى حسن جار الله : المعـتزلة ، القاهرة سنة ١٩٤٧ ، ص ٧٠ .

وقبل أن أختم هذه اللمحة عن الصفات الالهية عند المعتزلة ، يجدر بى أن أذكر أن المعتزلة وان نفى بعضهم الصفات وقال ان الله تعـالى عالم بذاته ، قادر بذاته ، حى بذاته .

وان اثبتها البعض الاخر ولكنه اعتبر أنها هى الذات فقال ان الله عالم بعلم وعلمه هو ذاته ، قادر بقدرة ، وقدرته هى ذاته ، حى بحياة وحيـاته هى ذاته ، الا انهم قد شـذوا عن هاتـين القاعدتين فى بعض الصفات الاخرى ولا سيما الارادة والكلام والسمع والبصر .

فلم يقولوا ان الله مريد بذاته ، سميـع بذاته ، بصـير بذاته ، ولا قالوا انه تعالى مريد بارادة وارادتهذاته ، متكلم بكلام وكلامه هو ذاته ، سميع بسمع وسمعه هو ذاته ، بصير ببصر هو ذاته .

والواقع أن البحث فى الذات وصفاتها ، وفى العلاقة بينهما قضية عامة لا تخص المعتزلة وحدهم ، فقـد خاض فيهـا الفلاسفـة اليونان قديما ، أما المعتزلة ، فقد اختلفوا كما مر بنا فى شانها فمنهم من نفاها أصلا كالنظام ، ومنهم من اثبتها ، ولكنه اما اعتبرها عين الذات كابى الهذيل ، واما جعلها معانى وأحوالا لا قيمة لها وحدها ولا وجود لها على حيالها كمعمر بن عباد ، وأبى هاشم الجبائى

والواقع أن المعتزلة عقدوا قضية الصفات ، والزموا أهل السـنة أمورا لم يقصدوها . فالعباد لا يستطيعون أن يعرفوا الله كنه معرفته ، ولكنهم مضطرون الى أن يفكروا فيه تعالى ، وأن يعبروا عما تتوصـل اليه أفكارهم بالكلمات والاساليب التى الفوها . وعلى ذلك فأهل السنة حين يتكلمون عن صفات الله كالسمع والبصر لا يقصدون أن له تعالى أذنـا كاذان الخلق يسمع بهـا ، ولا عينـا كاعينهم يبصر بهـا . فانهم مجمعون على أن الله تعالى واحد (ليس كمثله شىء)(٣٧) متفوقون على نفى التشبيه عنه سبحانه وتعالى ، فلا يشبه شـيئا من مخلوقاته ولا يشبهه شىء منها بوجه من الوجوه(٣٨) .

واعتقد أن الامام الغزالى كان على حق فى قوله اننا لا نستطيع أن نصف الله بالسمع والبصر . لانه تعالى هو الكمال بعينه .

(٣٧) سورة الشورى ، آية ١١
(٣٨) المقالات ، ج ١ ، ص ٢١١ ، نهاية الاقدام ، ص ١٠٣

ولما كان السمع والبصر فى الاحياء كمال ، وكان الانسان السميع البصير اكمل من الانسان الذى لا يسمع ولا يرى ، ولما كان الله تعالى اكمل من مخلوقاته ، لذلك وجب أن يكون الله تعالى سميعا بصيرا لان كل كمال وجب للمخلوق فهو واجب للخالق بطريق الاولى(٣٩) ٠

ولكن يمكن القول بأن المعتزلة يكونوا محقين اذا انتقدوا قول السلف والاشعرية فى الصفات انها قديمة زائدة على الذات قائمة بها(٤٠)

فان اهل السنة قد أصابوا فى قولهم ان الصفات قديمة قائمة بالذات ولكنهم اخطأوا ولم يصيبوا فى قولهم انها ليست الذات بل زائدة عليها لانه يؤخذ من هذا أنها مستقلة عن الذات ، وفى ذلك تأييد لاعتراض المعتزلة الذين يرون ان اثبات الصفات زائدة على الذات يؤدى الى تعدد القدماء ٠

هذه هى فكرة الالوهية عند المعتزلة ، ولا شك فى انها فكرة مجردة صرفة ، وفكرة عقلية مطلقة ، سمت وارتفعت عن كل ما هو مادى وجسمى ، فصلوا فيها القول وفلسفوها ما استطاعوا الى ذلك سبيلا ٠

فهم جميعا قد وهبوا انفسهم للدفاع عن العقيدة الاسلامية ٠

وجدير بالذكر هنا ان نقول ان الاشاعرة اذا كانوا قد عارضوا المعتزلة ، وحلوا محلهم ، فيمكن بذلك أن نقول انهم يعتبرون امتدادا لهم وضربا من التلطيف لحدتهم ، وأبو الحسن الاشعرى نفسه انما نهل فى البداية من مواردهم ، وكان معتزليا قبل أن يكون أشعريا ، وقبل أن يصبح اماما للاشاعرة ٠

---

(٣٩) أبو حامد الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، القاهرة ، سنة ١٩٠٩م ، ص ٤٦ – ٤٨ ٠

(٤٠) المصدر نفسه ، ص ٥٤ ، ص ٥٨ – ٥٩ ٠ ، الشهر ستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ١٨١ ٠

الفصل الثالث

حدوث العالم عند المعتزلة

حدوث العالم عند المعتزلة :

لقد سبق أن تحدثنا عن اثبات وجود الله تعالى عند المعتزلة ، وقلنا انهم كانوا يستدلون على وجود الله تعالى وذلك بالحديث عن قضية حدوث العالم ، فالله تعالى محدث هذا العالم المحدث ، أى هو خالقه وصانعه ومبدعه ٠

وهذا يعنى أن العالم حادث عند المعتزلة ٠

وجدير بالذكر هنا أن نقول أن أبحاث المعتزلة والمتكلمين بوجه عام فى المسائل الطبيعية وثيقة الاتصال بالاحوال والاصول الاعتقادية ، وانهم عالجوا هذه المسائل لدواع دينية ٠

فنجد أن العلاف مثلا عندما قال بالجزء الذى لا يتجزأ اراد ان يبين عمل القدرة الالهية فى محيط أهم مقدور لها وهو العالم(١) ٠

وعلى هذا الاساس ، فان نظرة المعتزلة الى العالم ، لم تكن نظرا فلسفيا خالصا لتفسير الكون فى ذاته ، وانما فهمه أى العالم بوصفه مخلوقا لله تعالى(٢) ٠

وعندما ميز ابن خلدون بين المتكلم وبين الفيلسوف ، اشار الى أن المتكلم ينظر الى الجسم من حيث يدل على الفاعل ، بينما ينظر الفيلسوف فى الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته ، وذلك وان كان كل من المتكلم والفيلسوف يعالجان موضوعا واحدا(٣) ٠

وعلى اساس هذا الفارق بين المتكلم والفيلسوف نتائج هامة منها : أنه مع الشبه القوى بين ابحاث المعتزلة فى المسائل الطبيعية لا سيما فى مسألة الجزء الذى لا يتجزأ وبين أبحاث من سبقهم من الفلاسفة - أى فلاسفة اليونان - فاننا نجد ان غاية البحث مختلفة ، وان كانت العناية تحدد الوسيلة ٠

---

(١) النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ، ص ٥٥٨ ٠

(٢) Richard Frank : The metophysics of Created Being, p. 3.

(٣) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٣٢٧ ، ص ٣٢٨ ٠

فلقد اهتم المعتزلة بمسائل لم يعرها الفكر اليونانى أقل اهتمام . فبينما اهتم فلاسفة اليونان بمسائل لم يطرقها المعتزلة ، فلم يجد المعتزلة مبررا للبحث عن ماهية الجوهر الفرد وشكله وكنه اجتماع الجواهر كيميائيا أو ميكانيكيا أو بيولوجيا ، وعن افتراض الخلاء لحركة الجواهر ، بينما اكدوا عامل الانفصال فى تفسيرهم لكل من الجسم والعرض لتتدخل القدرة الالهية ، لا فى مجرد الخلق والايجاد والابتداء فحسب ، وانما فى التاليف والاجتماع والمماسة . ومنها كذلك اختلاف نظر المعتزلة فى العالم عند الفلاسفة ترتب عليه اختلاف فى مفاهيم المصطلحات المستخدمة لدى كل من الفريقين ، فلم تعد معانى الجوهر والعرض والجسم لديهم مماثلة لمفهومها لدى اليونان أو ارسطو على الخصوص ، فالعرض بالمعنى الفلسفى على سبيل المثال ، يطلق على ما يقوم بغيره فى مقابل الجوهر وحدده الفيلسوف اليونانى أرسطو بالمقولات التسع ، وهى الكم والكيف ، والاضافة ، والاين ، والمتى ، والوضع ، والملل ، وان يفعل ، وأن ينفعل(٤) .

لكننا نجد أن العرض بالمعنى الكلامى لدى المتكلمين يستمد معناه من القرآن الكريم ، يقول تعالى : « تريدون عرض الدنيا »(٥) . فهذه اشارة الى ما هو سريع الزوال ولا يبقى فى هذا العالم .

وعلى هذا الاساس فقد بحث المتكلمون فيما لا مجال له لدى الفلاسفة : الاعراض لا تبقى زمانين ، أى انها فانية ، وان بقيت ، فان الله سبحانه وتعالى يقول لها ابق(٦) .

كذلك عندما استخدم المتكلمون الجوهر استخدموه لا على انه القائم بذاته فى مقابل العرض دائما للدلالة على الجزء الذى لا يتجزأ فى مقابل الجسم ، ومن ثم فقد بحثوا فى صلة الجوهر بالجسم ، فاذا كان الجوهر جزء للجسم ، فهل هو مباين للجسم أم انه مماثله ؟ !

---

(٤) د. أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، دار الكتب الجامعية بالاسكندرية ـ ١٩٦٩ ، ص ص ١٣٩ ـ ١٤٠ .
(٥) سورة الانفال : آية ٣٧ .
(٦) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، الجزء الثانى ، ص ص ٤٤ ـ ٤٥ .

وأخيرا فمن النتائج الهامة بين المتكلم والفيلسوف ، أننا إذا قلنا ان نظرية الجزء الذى لا يتجزأ التى تبناها معظم رجال المعتزلة ، ومن بعدهم الاشاعرة تهدف الى بيان قدرة الله فى العالم ، فلا يعنى ذلك أن انكار هذه النظرية من بعض المتكلمين كالنظام ، وابن حزم ، يعنى انكار القدرة الالهية أو حتى انتقاصها ، ذلك لان النظريات تختلف ، ولكنها تهدف الى غاية واحدة .

وبذا يمكن القول بأن نظريات المعتزلة قد تختلف ولكنها تلتقى عند الغاية من حيث هى أصل اعتقادى (القدرة الالهية) ، أما سبب الاختلاف فانما قد يرجع الى تغليب كل منهم جانبا على آخر : أى ما هو الهى وما هو طبيعى .

وعلى الرغم من أن هدف المعتزلة كان تقرير القدرة الالهية ،ولكنهم بوصفهم عقليين أرادوا اقرار قوانين الطبيعة حتى لا تصبح ابحاثهم غيبية أكثر منها علمية ، فان المغالاة فى تقرير جانب القدرة الالهيةيؤدى الى أن تصبح الموضوعات الطبيعية كما لو كانت جزءا من الالهيات .
لقد أرادوا أن يبينوا القدرة الالهية على نحو لا يخل بالقوانين الطبيعية ، ولكنهم اختلفوا فى تصوير التوازن بين ما هو ميتافيزيقى ، وما هو طبيعى (فيزيقى) ، فكان النظام مثلا ، أقرب الى تقرير مذاهب الطبيعيين منه الى مذاهب الالهيين ، أى كان اقربالى الطبيعى منه الى الميتافيزيقى (الالهى) .

وبذا يمكن القول أن موضوع العلم الطبيعى هو الجسم ، ونجد أن المتكلمين قد وضعوا له تعريفات كثيرة بعضهذه التعريفات يتصل بصلة بالاعراض وبعضها الاخر يتصل بصلته بالجزء الذى لا يتجزأ أو بالجوهر الفرد .

فنجد أن أبا هذيل العلاف يعرف الجسم بما له يمين وشمال وأعلى وأسفل وظهر وبطن ، وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء : يمين وشمال ، وأعلى وأسفل ، وظهر وبطن ، وأن الجزء الواحد الذى لا يتجزأ يماس ستة امثاله وانه يتحرك ويسكن ويجامع غيره ويجوز عليه السكون والمماسة ، ولا يحتمل اللون والطعم والرائحة ولا شيئا من الاعراض فان اجتمعت هذه الستة أجزاء اذن فهى تكون الجسم وللعلم فان تعريف الجسم هذا يرتبط ارتباطا شديدا بفكرة الجوهر أو الجزء الذى لايتجزء، كما أن هذا التعريف يجعل الجسم كما منفصلا حيث وحدة الكائن أو

الجسم هى وحدة مكانية فقط . فهى وحدة ظاهرية أو خارجية ، اذن فليس هناك مبدأ باطنى او مبدأ داخلى لتفسير هذا الجسم .

وعلى هذا الاساس فلا مجال للكلام عن الماهية لا فى هذا التعريف فحسب ، بل فى تعريف العلاف او غيره للجوهر ، ووحدته الأولى .

فالاتجاه الارسطى فى التعريف بالماهية مرفوض منذ البدء ، أما أن التعريف جعل الجسم كما منفصلا ، فذلك لكى تقوم القدرة الالهية بدور الاتصال او بالتاليف والتركيب ، فلا مجال لطبيعة الجسم أو مبدأ داخلى مقوم له فى ذاته يمنحه صفاته الخاصة ، ومن ثم فقد أجاز بعض المتكلمين أن يجمع الله بين الحجر الثقيل والجو اوقاتا كثيرة ، ولا يخلق هبوطا ولا ضد الهبوط ، وان يجمع بين القطن والنار وهما على ما هما عليه فلا يحدث احتراق(٧) .

وفى الحقيقة فهذا مجال واسع لما هو الهى وذلك على حساب ما هو طبيعى ، أو ان شئت قلت ان هذا الاتجاه يفسح مجالا متسعا لما هو ميتافيزيقى غيبى دون ما هو وضعى ، ولذلك فقد عارضه بعض المتكلمين ، فانكروا مجامعة الجو الحجر أوقاتا من غير ان يحدث الله سبحانه وتعالى اقدارا ، ومجامع النار الحطب أوقاتا بدون أن يحدث الله تعالى احراقا .

ويعيد النظام التوازن بين القدرة الالهية والقوانين الطبيعية ، فيقول أن كل ما فى الطبيعة هو فعل الله ، فلكل جسم طبيعة خاصة من شانه ان يخضع لها اذا خلى وما هو عليه ، والله سبحانه وتعالى هو الذى يجمع هذه الاشياء ويقهرها على غير طبعها ، فالماء شانه السيلان ، والحجر الثقيل شانه الانحدار واللهب شانه الصعود الى أعلى(٨) .

فتعريف العلاف للجسم يرتبط كل الارتباط بنظريته فى الجزء الذى لا يتجزأ ، وتعريف النظام له يرتبط كذلك بنظريته فى الكون . وكلا من النظريتين تعبران عن القدرة الالهية .

---

(٧) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ٢ ، ص ٦٣ .
(٨) الدكتور عبد الهادى أبو ريدة : النظام ، ص ص ١١٣-١١٦ والخياط : الانتصار ، ص ٤٦ - ٤٨ .

وللعلم فان نظرية الجزء الذى لا يتجزأ التى قال بها العلاف ليست لمجرد اثبات القدرة الالهية فى مجال تأليف الجوهر وتفريعها ، وانما لاثبات حدوث العالم . فاذا كانت الاجسام مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ ، فان وجودها سابق على وجود الاجسام ، ولما كانت الجواهر حادثة ، فالاجسام بدورها حادثة كذلك .

هذا وتقوم القدرة الالهية بدور الاتصال لا فى مجال تاليف الجواهر من أجل ايجاد الاجسام فحسب ، بل فى مجال الاعراض كذلك ، فهذه جنس مباين للجواهر ، وهذه بدورها تنقسم الى أجزاء لا تتجزأ منفصل بعضها عن بعض ، وعلاقتها بالجواهر علاقة مكانية اذ تتضح صفاتها حين يحل جزء من العرض فى جزء من الجسم . ونجد أن دور القدرة الالهية فى مجال الاعراض لا يقف عن مجرد جمع اجزائها ، وانما الاعراض عند بعض المعتزلة لا تبقى زمانين ، وحتى الذين أثبتوا لها البقاء كابى الهذيل ، قد اشترطوا قول الله تعالى لها ابق ، فتبقى كما ذكرنا من قبل .

اذن فأجزاء الاعراض منفصلة وآنات الزمان مستقلة بعضها عن بعض ، وأجزاء الاجسام منفصلة ، ومبدأ الاتصال الوحيد هو القدرة الالهية وهو مبدأ خارجى ، فخلق الجسم وبقاؤه يتوقف على مقدرة الله سبحانه وتعالى وارادته .

ومرة أخرى يقيم النظام معادلة بين القدرة الالهية والخصائص الطبيعية للاجسام ، وسواء قال معمر بن عباد بنظرية المعانى أو قال النظام بالكمون ، فان التغير ليس صيرورة متصلة أو تطورا تلقائيا من الكائن ، وانما يستند ذلك الى عامل خارجى مستقل عنه هو الذى يعدم عرضا قبل ان يخلق عرضا آخر مكانه ، ولا توصف الاجسام والاعراض بشىء الا انها مقدورات لله تعالى(٩) .

وفى الحقيقة مع أن نظرية الجزء الذى لا يتجزأ تتسق تماما مع فكرة الخلق بالمفهوم الاسلامى ، الا انها لا يمكن أن تكون الصورة الوحدة المعبرة عن مفهوم الخلق لدى المتكلمين ، لا سيما بين أولئك الذين تبنوها تبنيا كبيرا .

---

(٩) R. Frank : The metophysics of Created Being, pp. 22. 23.

ولذلك يجب علينا أن نوجه السؤال التالى :

هل هناك نظريات أخرى مخالفة لدى المتكلمين ، وبصفة خاصة عند الذين نقدوا هذه النظرية ؟

ان الاجابة على هذا التساؤل سيؤدى بنا ان نتحدث عن نظرية الكمون ونظرية المداخلة عند ابراهيم بن سيار النظام .

وقبل أن نتحدث عن هاتين النظريتين ، نقول ان نظرية الجزء الذى لا يتجزأ قد جعلت تصور العالم لدى القائلين بها كما منفصلا ، وكاد يفقد الجسم فى هذه النظرية وحدته الذاتية فى المكان ، ولكن أهم من ذلك لقد كان يفقد مقوم بقائه عبر آنات الزمان ، ومن ثم ذهب الناقدون من المتكلمين بنظرية الجزء الذى لا يتجزأ الى القول بالخلق المستمر وعلى راس هؤلاء المتكلمين يقف النظام(١٠) .

ولكن ـ ما هى مصادر الجزء الذى لا يتجزأ التى قال بها المتكلمون ؟

اقول باننا لا ننكر ان المتكلمين قد اطلعوا على نظريات اليونان فى العلم الطبيعى عامة وفى النظرية الذرية بصفة خاصة والتى قال بها كل من ديمقرطى وأبيقور ، مع وجود الفوارق الجوهرية بين كل من الطرفين . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى اننا لا نقر أخذ هذه النظرية من الفلسفة اليونانية نقلا حرفيا ، لان المتكلمين كانت الاعتبارات الدينية فى المحل الاول من اهتمامهم ، وكما ذكرنا آنفا ، أن فكرة القدرة الالهية تتخلل ثنايا نظرية الجزء الذى لا يتجزء فى كل عبارة منها ، بل ان هذه النظرية ما كانت تجد صدى بعيد المدى فيتبناها جمهور كبير من المتكلمين مع انهم فيما عدا ذلك يختصمون لولا العامل الدينى ، وفكرة الخلق لا تحول دون النظر فى المسائل الطبيعية ، على العكس كان لا بد أن تصاغ فكرة الخلق صياغة مذهبية حتى يكون لدى المتكلمين نظرية يعارضون بها النظريات التى لا تتسق مع التصور الاسلامى للموضوعات الطبيعية كنظرية الهيولى والصورة الارسطية ، ونظرية الفيض الافلوطينية ، فضلا عن أن القرآن قد حث فى آيات كثيرة على النظر فى ملكوت السموات والارض .

---

(١٠) د. أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، ص ١٤٧ .

ولكننا من ناحية أخرى لا ننكر أن المتكلمين قد افادوا من نظريات الاسبقين يونانيين أو هنود ، وأن كان المتكلمون قد استطاعوا فى براعة نادرة أن يصيغوا المادة التى استفادوا منها صياغة اسلامية بحتة(١١) .

فنظرية الجزء الذى لا يتجزأ لدى المتكلمين تختلف عنها لدى كل ديمقريطس وابيقور ، فى أن الاجزاء أو الجوهر ليست ازلية ، وانما محدثة ، وهى عند ديمقريطس مختلفة الشكل والحجم ، ومن ثم فهى علة كيفيات الاجسام فضلا عن امكان تجمعها على نحو آلى (١٢) . وليس شيئا من ذلك لدى المتكلمين ، ولا يشير ابيقور الى انقسام الاعراض او انفصال الزمان . وعلى هذا الاساس ، فان التشابه بين النظريتين يكاد يكون فى الاسم فقط ، أو ان تطورا كبيرا قد طرأ على نظريات اليونان الى ان أخذها المسلمون وعدلوا فيها تعديلا كبيرا .

فالطابع الاسلامى الذى طبعت به نظرية المتكلمين فى الجزء جعلتها تختلف عن مذاهب اليونان والهنود اختلافا كبيرا .

وهذا يرجع الى الهدف الذى حدده المتكلمون فى بحثهم فى المسائل الطبيعية ، الا وهو القدرة الالهية بالمفهوم الاسلامى ، الامر الذى جعلهم لا يفيدون من النظريات الاجنبية الى عناصر تعمدوا تفكيكها ثم صياغتها فى قالب اسلامى حتى تتخذ النظرية الاسلامية شكلا جديدا يختلف عن شكل النظريات السابقة لها .

وبعد أن تحدثنا عن نظرية الجزء الذى لا يتجزأ عند المتكلمين، نبدأ فى الاجابة عن سؤالنا الذى سبق ان سالناه ، وهو هل هنالك نظريات أخرى مخالفة لهذه النظرية لدى المتكلمين ؟ !

اقول ان هناك نظرية الكمون ، ونظرية المداخلة ، والخلق المستمر لدى ابراهيم بن سيار النظام (المتوفى سنة ٢٣١ هـ) .

وقبل ان نتحدث عن رأى النظام فى خلق العالم ، أود أن اذكر اهم الاعتراضات التى وجهها النظام على نظرية الجزء الذى لا يتجزأ والتى قال بها بعض المتكلمين .

---

(١١) د. أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، ص ١٤٩ .

(١٢) د. أميرة حلمى مطر : الفلسفة عند اليونان ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٨ ، ص ص ١٠٩ ـ ١١٣ .

تقوم اعتراضات النظام هذه على فكرتين أساسيتين :

١ـ من الناحية الميتافيزيقية : يقول : ان القول بتناهى مقدورات الله ومعلوماته حتى يحصيها الله ويحيط بها علما هو تصور للقدرة أو العلم الالهى على نحو انسانى ، فالله تعالى عند النظام كان قادرا على أن يلخق أمثال هذا العالم لا الى نهاية ، ومن ثم فعلم الله أيضا يمكن ان يحيط بما يمكن ان يتصوروه الوهم من أجزاء لا نهاية لها ٠

وهنا نقول إن العلاف نظر الى مقدورات الله تعالى فجعل الاجزاء متناهية فى القسمة الواقعية ونظر كذلك الى القدرة الالهية فجعل الاجزاء لا متناهية فى القسمة الوهمية أو الذهنية ٠

٢ ـ من الناحية الفيزيقية (الطبيعية) : لقد ادى هذا القول الى تجزئة الجسم وانفكاكه ، بينما الجسم شئ متصل ليس له أجزاء بالفعل وان كان يحتمل الانقسام الى غير نهاية(١٣) ٠

فقد ذهب ابراهيم بن سيار النظام الى أن لا جزء الا وله جزء ، ولا بعض الا وله بعض ، ولا نصف الا وله نصف ، وان الجزء من الجائز تجزئته ابداً ولا غاية له من باب التجزؤ ٠

وجدير بالذكر هنا ان نقول أن هذه القسمة التى يعنيها النظام وهمية ذهنية فقط ٠ وفى ذلك نجد أن الخياط يقول :

ورغم انه ليس من جسم من الاجسام الا وقد يقسمه الوهم نصفين ، فالاجسام متناهية ذات غاية ونهاية فى المساحة والذرع ، وانما أحال ابراهيم بن سيار النظام جزءا لا يقسمه الوهم ولا يتصور له نصف فى القلب(١٤) ٠

ونجد كذلك ان ابو حزم يوافقه فى انكار الجزء ، وهو فى ذلك يقول : انه لا جزء وان دق الا وهو يحتمل التجزؤ أبدا بلا نهاية (١٥) ٠

---

(١٣) د٠ محمد عبد الهادى أبو ريدة : ابراهيم بن سيار النظام ، ص ص ١٢١ ـ ١٢٢ ٠

(١٤) الخياط : الانتصار ، ص ص ٣٢ ـ ٣٤ ٠

(١٥) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ٥ ، ص ص ٥٨ ـ ٥٩ ٠

وبعد ان نقد النظام نظرية الجزء الذى لا يتجزأ جاء بنظرية بديلة لهذه النظرية لتفسير العالم ٠

لقد حال النظام خلق العالم جملة خلقه خلقا متحركا ، ولا جسم ـ عند النظام ـ الا وهو متحرك ، لان الحركة فى رايه ليست مجرد نقله عن المكان ، وانما يضع للحركة مفهوما آخر بحيث تشمل ما يسميه حركة اعتماد فى المكان ، ويعنى بها حالة يكون الجسم عندها فى حالة سكون تحت ضغط او دفع او اتكاء مع ميله الى غيرها ٠ اما ان العالم خلق متحركا فلن الخروج من العدم الى الوجود عنده حركة كذلك ٠ واما ان الأجسام الساكنة يسميها متحركة حركة اعتماد ، فذلك لان الجسم عنده مركب من اعناصر متضادة متنافرة وكل عنصر فيه يطالب قلاده او طبعه ، فالنار شانها شان الصعود ، والماء شانه شان السيلان ٠ ولكنهما حين يجتمعان كعنصرين مكونين لجسم ما الى جانب سائر العناصر ، فان كل عنصر فيه يميل الى طبعه ، ولكن الله قهره على ما هو عليه ، ومن ثم فهو فى حركة اعتماد الى ان يزول المانع ، فيتحرك حركة نقله فى المكان(١٦) ٠

هذا من ناحية ٠ ومن ناحية أخرى نجد أن النظام يذهب الى القول بان جميع الاعراض من لون وطعم ورائحة ، فهى اجسام ولا عرض عنده الا الحركة ، ذلك أن نظرية الجزء الذى لا يتجزأ أو التى نقدها تقيم انفصالا بين الاعراض والاجسام وتجزئة فى نفس الاعراض ٠

فنظرية النظام التى تقوم على نقد الانفصال واقامة الاتصال فى تفسير موضوعات الطبيعة تجعل ما يسمى اعراضا من نفس جنس الاجسام ، ولا تختلف عنها الا فى انها الطف واخف ٠ ورأى النظام فى الاعراض حين يجعلها جميعا اجساما ماعدا الحركة ، ورايه فى أن الاجسام جميعا متحركة اما حركة اعتماد أو حركة نقلة متسق تماما مع نظريته فى الكون التى تقوم أساسا على مبدأ الاتصال مخالفة فى ذلك نظرية الجزء الذى لا يتجزأ ٠ وان اتفقت معها فى أن للقدرة الالهية المكان الاول من الاعتبار ومن التفضيل ٠

---

(١٦) د٠ احمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، ص ١٥١ ٠

هذا وخلاصة نظرية الكمون عند النظام ترى أن الاجسام تنطوى على أشياء كامنة فيها ، كالزيت فى الزيتون ، والدهن فى السمسم ، والعصير فى العنب ، وهذه تسمى كمون الاختناق ٠

وهناك أمثلة اخرى كالنخلة فى النواة ، والانسان فى النطفة ٠

وخلافا لهذين لانوعين من الكمون ، فهناك نوع ثالث تكون عنده الأجسام مركبة من عناصر وأجناس متضادة ، فعود الحطب مثلا مكون من نار وماء وتراب وهواء ، أو دخان ٠ والنار حر وضياء ، والماء سيولة ورطوبة ، وفى التراب يبوسة ، وفى الدخان رائحة ولون ٠ اذن فالنار شانه شان الصعود الى اعلى ، والماء شانه شان السيلان ، والدخان شانه الارتفاع ، والتراب شانه الهبوط الى اسفل ، ولكنها جميعا كامنة فى العود متحركة فيه حركة اعتماد ٠

ونجد ان النظام يستند فى قوله باجتماع النار والماء فى العود الى قوله تعالى : « **الذى جعل لكم من الشجر الاخضر نارا فاذا أنتم منه توقدون** » ٠ فاذا لم تكن النار كامنة فى العود لما كان لذكر الخضرة الدالة على الرطوبة معنى ، ولما كان فى الآية الكريمة دلالة على الاعجاز ٠

فهذه النظرية تبقى على وحدة الجسم وتقيم دلالة أكبر على القدرة الالهية ، وذلك لان قهر الله سبحانه وتعالى المتضادات على الاجتماع آية أول من جمع الاجزاء لتاليف الاجسام ولقد كان النظام فى نظرياته اكثر كفاءة فى تقدير القدرة الالهية من استاذه العلاف ٠

أما عن المداخلة عند النظام فهذه النظرية مؤداها ان يشغل جسمان حيزا واحدا ، وذلك بان يداخل كل منهما الاخر ٠

وبالتالى لما كانت الالوان والطعوم والروائح لطيفة ، فانه يمكنها التداخل ويحصل من مجموعها جسم كثيف ، اذ تتداخل اجزاؤها وتتشابك وتشيع فى بعضها البعض ٠

فالتداخل عند النظام يتم بين ما اصطلح على ان يسميه سائر المتكلمين أعراضا ، أى بين الاجسام اللطيفة أو بين جسم لطيف وجسم كثيف ٠

وتجدر الاشارة هنا أن رأى النظام فى المداخلة قريب من رأيه فى الكمون ، كما تسرى النار فى العود كله كذلك تشيع الالوان والطعوم والروائح فيما بينها(١٧) ٠

ونظرية التداخل هذه تعبر عن الكم المتصل فى مقابل تفكك الاعراض عن الاجسام لدى القائلين الذى لا يتجزأ ٠ فقد فسر النظام الاجسام على مبدأ الاتصال فى المكان طالما أن الجسم يشغل حيزا من المكان ، ولكن القائلين بالجزء قد جعلوا الانفكاك أو الانفصال أيضا بين آنات الزمان ٠

وفى هذا نجد النظام يقدم لنا نظريته فى الخلق المستمر ، فخلق الله للعالم لا يقف عند الخلق الاول أو عند النشاة الأولى فحسب ، بل الموجودات مفتقرة دوما الى الله تعالى موجد لكل موجود فى كل وقت ابدا وهو يخلق العالم وجميع ما فيه خلقا مستأنفا من غير أن يفنيه ٠ فالاجسام لا تبقى زمانين الا بمؤثر أو مبقا يحفظ لها البقاء ، ومثل الله مستمر فى الاشياء ، ولا يبقى الجسم أو العرض على حالة الا اذا استمر فعل الله فيه فى الزمان ، فالله تعالى يخلق فى كل حين جميع العالم خلقا مستمرا فهناك الخلق الاول ، والخلق المستمر ٠

فيرى النظام أن الله سبحانه وتعالى يخلق الاشياء ابتداء ويجمع بين عناصرها على غير طباعها ، فهى بذلك متحركة حركة اعتماد وفقا لنظرية الكمون ، ويظل فعل الله فى الاشياء أبدا وافتقارها له دوما ، وفقا لرأى النظام فى الخلق المستمر على الدوام ٠

وفى ختام نظرية المعتزلة فى خلق العالم يمكننا ان نقول أن هناك نسقان مختلفان ، الجزء الذى لا يتجزأ من جانب والكمون من جانب آخر وما يتصل به من نظريات ٠ كلاهما تفسر خلق العالم الطبيعى لدى المعتزلة ٠

وحقيقة فان هاتين النظريتين مع اختلافهما ، فانهما يلتقيان فى وصف الازلية والالية اللتان هما معروفتان لدى الفلاسفة الطبيعيين اليونان ٠

---

(١٧) د٠ ابراهيم بيومى مدكور : النظام ، ص ص ١٥٧ – ١٦٠

ومن ناحية ثانية فانهما يلتقيان فى استبعاد أفكار الماهية والجوهرية بالمعنى الارسطى .

فارسطو الفيلسوف اليونانى يرى أن الجسم الطبيعى يفعل تلقائيا أو ذاتيا بفعل مقوم داخلى مستقل عن كل ارادة خارجية ، ونظرية الجزء الذى لا يتجزأ ، وكذلك نظرية الكمون ، وما يتصل بهما من نظريات ، جديران بان يحتلا مكانا فى الفلسفة الى جانب سائر النظريات التى تفسر الموضوعات الطبيعية .

خلاصة القول اذن يمكننا القول انه على الرغم من ان موقف المعتزلة بصدد الظواهر الطبيعية ، يتفاوت بين تغليب القدرة الالهية أو اقرار الجانب الطبيعى فانه يمكن القول أن غالبية المعتزلة تتفق على القول بالقدرة الالهية التى سخرت الموجودات الطبيعية على ما هى عليه ، والقول بالحتمية فى الطبيعة طالما ان الاجسام تفعل بطباعها ، وكذلك الضرورة فى العملية فى مقابل فكرة العادة التى أنكرها الاشاعرة ، والاطراد فى قوانين الطبيعة .

هذه هى خلاصة اقوال المعتزلة فى خلق العالم ، وأنه حادث بفعل محدث ومبدع ، وهذا المحدث وذلك المبدع هو الله سبحانه وتعالى بقدرته ، وارادته سبحانه .

وقد اثر المعتزلة فى قولهم هذا فى بعض فلاسفة الاسلام ، فاول فلاسفة الاسلام فى المشرق العربى ، أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندى يرى أن العالم حادث بفعل قدرة الله سبحانه وتعالى ، أى ليس بقديم. فقد نال موضوع حدوث العالم عند الكندى جهدا كبيرا منه ، ولذا نجد أن الكندى يخالف الفيلسوف اليونانى ارسطو ، حيث أن الكندى يقول بحدوث العالم ، وعلى العكس من ذلك ، أرسطو الذى يقول بقدم العالم .

ويذهب الكندى الى أن للعالم علة أولى ، خلقت العالم ونظمته ودبرته ، هذه العلة هى الله سبحانه وتعالى .

فهذا العالم فى نظر الكندى ـ أيس عن ليس ، أى أنه وجودا من اللا وجود أو العدم ، حيث أن العالم من ابداع الله تعالى .

ولكن كيف توصل الكندى الى اثبات حدوث العالم ؟ !

لقد توصل الكندى الى اثبات حدوث العالم ، عن طريق المقدمات والاصول التى وضعها أساسا لارائه واستنتاجاته ، والتى أدت به الى هذا الراى الذى يتفق مع العقيدة الاسلامية .

١ ـ يقول الكندى بفكرة التناهى ، أى تناهى الزمان وتناهى الاشخاص . ولا تنكر أن الكندى بقوله بهذه الفكرة يكاد يقول بما قال به المعتزلة ، حيث أن المعتزلة بدورهم قد قالوا بفكرة التناهى ، وإقاموا عليها دليلهم لاثبات أن العالم حادث .

وقد تناول الكندى هذه الحجة من حجج الحدوث ، التى تقوم على فكرة التناهى فى رسالته (فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم) مثبتا أنه من المستحيل أن يوجد جسم بالفعل لا نهاية له ، وذلك لانه لو اخذ من الجسم المفروض انه لا نهاية له بالفعل جزء ، ثم اضيف اليه من جديد لكان مع ما يضاف اليه أكبر منه قبل الاضافة ، لكنه قبل الاضافة وبعدها هو هو ، أى لا متناه ، ومضى ذلك ان اللا متناهى أكبر وأصغر ، وهذا تناقض(١٨) .

وجدير بالذكر هنا أن نقول أنه ـ أى الكندى ـ بعد أن اثبت تناهى الزمان ، وأنه يرتبط بوجوب تناهى الحركة ، وذلك قياسا على تناهى الجسم ، وبسبب ارتباط الجسم بالحركة والزمان وعدم تقدم أحدهما على الاخر فى الوجود .

يرى الكندى بعد أن بين لنا كل هذا ، أن الجسم والحركة والزمان كل منها حادث عن ليس بفعل محدث ، وهذا الاحداث عن ليس هو الابداع . وذلك لان الابداع ـ فى نظر الكندى ـ هو اظهار شئ من ليس أى اظهاره من العدم .

وهذا يعنى أن الكندى لا يعتقد بلا تناهى العالم ، أى بقدمه ، بل على العكس من ذلك ، فالعالم متناه ، أى ان العالم بداية زمنية .

يقول الكندى (فى رسالته فى الفاعل الحق الاول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز : ان الفعل الحقيقى الاول هو تأييس الايسات

---

(١٨) الكندى : رسالته فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ، ص ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣ .

عن ليس ، وأن هذا الفعل هو خاصة الله تعالى الذى هو غاية كل علة ، فتاييس الايسات عن ليس لله وحده وليس لغيره . وهذا يمكن أن تسميه الدليل الثانى عند الكندى لاثبات حدوث العالم .

ونجد أن الكندى يطلق على هذا الفعل الخاص بالله تعالى اسم الابداع . ولعل هذا ، يتفق مع العقيدة لان الله سبحانه وتعالى بديع السموات والارض .

وهذا الابداع هو الخلق من العدم ، أى ايجاد شىء من لا شىء ، فالكندى يتصور النسبة بين الله وبين العالم هى نسبة الخالق المبدع المطلق لمخلوق مبدع من لاشىء وهى علامة ايجاد وتدبير ساريين فى العالم حافظين لوجوده فى الزمان ، وذلك بفعل قدرة كاملة تمسك نظام الكل ، وارادة كذلك تمنحه العناية .

ولما كان الزمان هو عدد الحركة ، أى أنه المدة التى تعدها الحركة ، بحيث اذا كانت الحركة كان زمان ، واذا لم تكن حركة لم يكن زمان .

وهذه الحركة ـ فى رأى الكندى ـ هى حركة الجرم الذى هو متناه فان هذا يؤدى الى أن الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا فى الانية ، أى أنها كلها تعد معا .

وفى ذلك يقول : « فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا فى الانية ، بل هى معا »(١٩) .

فاذا كان الكندى يرى أن الجرم متناهيا ، فالزمان كذلك متناه ، وذلك لانه يقوم على الحركة ، والحركة بدورها متناهية ، لانها أساسا حركة الجرم ، والتى اثبت أنه اذا كان الجرم والحركة والزمان كل منها متناه وله بداية ، فهى محدثة ولها بداية ، فهى محدثة ، وليست بقديمة .

---

(١٩) الكندى : رسالته فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ، ص ٢٥٥ .

اذن فالمبدأ الحاسم الذى يفصل بين الكندى كفيلسوف اسلامى ، وبين أرسطو كفيلسوف يونانى ، هو القول بوجوب تناهى كل ما وقع بالفعل سواء كان حركة أو زمانا موجودا بالفعل أو مقتضيا .

واذا كان هذا هو المبدأ الحاسم الذى يفصل بينهما ، فان المبدأ الثانى الذى يفصل بين الكندى وأرسطو فى هذا الصدد ، هو قوله أن العلة الفاعلة بالمعنى الحقيقى لها الفعل المطلق ، اى الفعل الحر . وهو ايجاد صور المحدثات ايجادا أصليا ، والعالم عند أرسطو قديم من حيث حركته ، ومن حيث مدة وجوده ، ونجد أن ارسطو يستشهد الى قضايا يقررها مثل أن المبدأ المحرك للعالم ثابت ، ثم نجده يستنتج منا دون أن يؤيد رايه باستدلالات عقلية ، وجوب قدم الحركة وبقائها وقدم المتحرك ، أى العالم(٢٠) .

أو هو أخيرا يستند الى فكرة ارتباط الزمان بالحركة ، وذلك برهنة كافية ـ ثم يجعلها أساسا لاستدلاله ، مثل قوله بقدم الهيولى .

أو هو أخيرا يستند الى فكرة ادينباط الزمان بالحركة ، وذلك لان الزمان هو مقدار الحركة ، نظرا لان الانسان يتخيل قبل كل زمان زمانا ما ينشأ عنه كله فى رايه ، أن العالم قديم ، وأن العالم متحرك من الازل والى الابد فى زمان لا نهاية له .

وكل ما قاله ارسطو يخالف فيه الكندى ، لان الكندى يقول بحدوث العالم . مثبتا الخالق المبدع ، مقررا فى وضوح وصراحة ماثبت لديه بالدليل القاطع من أن العالم محدث من لاشىء ، من غير مادة وفى غير زمان ، وذلك بفعل القدرة الالهية المبدعة المطلقة ، من جانب علة مغالة أولى هى الله تعالى .

كما أن وجود هذا العالم وبقاؤه ، وحدة هذا البقاء ، متوقفة جميعها على الارادة الالهية الفاعلة لذلك ، بحيث لو توقف الفعل الارادى من جانب المولى عز وجل ، لانعدم هذا العالم ، كله ضربة واحدة وفى غير زمان .

---

(٢٠) ارسطو : ما بعد الطبيعة ، الكتاب الحادى عشر ، القسم العاشر ، ص ص ١٠٦٦ ب ـ ١٠٦٧ ب

وهذا يعنى أن هناك برهانين توصل اليهما الكندى لاثبات حدوث العالم . اول هذين البرهانين يعتمد على فكرة التناهى ، أى تناهى الزمان والحركة والمكان ، ومنها يصعد الكندى الى اثبات حدوث العالم.

وثانى هذين البرهانين يعتمد على تضايف لفظى المحدث والمحدث فاذا كانت هناك علة خالقة للعالم ، أى محدثه له ، اذن فهذا العالم محدث .

وتجدر الاشارة هنا ان الكندى اذا كان قد أنكر على أرسطو قوله بقدم العالم ، فقد استند الى فكرة التناهى التى قال بها المعتزلة .

فالمعتزلة يقولون بتناهى الاشياء ، وبالتالى اثبات البداية فى كل شىء سواء اكان جسما أم زمانا أم حركة ، وذلك لامكان اثبات حدوث العالم ، واثبات وجود اله قديم فترة عن كل صفة من صفات المحدثات .

وعلى هذا الاساس فلا نرى فى آراء الكندى التى قال بها شيئا عن العقول والنفوس التى قال بها المذهب الافلاطونى الجديد ، ولا نرى فيها كذلك شيئا من الفيض المتبدع أو الصدور ، كما هو الحال عند الفارابى وعند ابن سينا ، وذلك لان الفارابى وابن سينا يقولان بنظرية الفيض أو الصدور فى خلق العالم ، فالعالم قد فاض عن الذات الالهية كما تفيض حرارة النار عن النار ، وكما تفيض حرارة الشمس عن الشمس ، دون ان ينقص ذلك منها شيئا .

وفيما أرى أن نظرية الصدور أو الفيض ، تعد نظرية فى قدم العالم .

وهذا القول بقدم العالم هو الذى أنكره الكندى ، بأى صورة من الصور ، أو أى اتجاه من الاتجاهات ، قائلا بحدوث العالم عن العدم ، متفقا فى ذلك مع الشريعة الاسلامية ، وما جاءت به فى هذا المجال ، مثل قوله تعالى : انما أمره اذا أراد ان يقول لشىء كن فيكون . فالعالم حادث بعد ان لم يكن ، أى ضربة واحدة ، بارادته سبحانه وتعالى .

ومتفقا من ناحية ثانية مع اتجاه المعتزلة الذى يرى أن العالم حادث وليس بقديم .

خاتمة :

فى النهاية يمكن القول بان فكرة الميتافيزيقا عند المعتزلة قد ظهرت عندما تناولا بالبحث الجانب العقائدى .

وقد عرفنا بانهم درسوا تحت اسم العقائد الاخلاق والسياسة والطبيعة وما بعد الطبيعة .

وان المعتزلة كانوا يؤمنون بالفعل الايمان كله ، ويجعلونه يتدخل فى كل جانب من جوانبهم التى درسوها وتعمقوا فيها .

واذا كانوا يهتمون بالعقل هذا الاهتمام ، فانهم بدون شك لايهملون امر النقل أو الوحى أو الدين .

ولذلك وعلى هذا الاساس ، فقد تعمدنا دراسة هذا الجانب عند المعتزلة حتى نظهره على حقيقته ، وحتى نوضح كذلك مع تاثيرهم فى المفكرين او الفلاسفة الذين جاءوا بعدهم فى الجوانب الميتافيزيقية التى قالوا بها .

وبصفة خاصة تاثيرهم فى أول فلاسفة الاسلام فى المشرق العربى، وهو ابو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندى .

ولدراسة الجوانب الميتافزيقية عند المعتزلة راينا ان نعطى لمحة موجزة عن هذه المدرسة العقلية فى الاسلام نوضح فى هذه اللمحة الموجزة العوامل التى ساعدت على نشأة هذه المدرسة ، واهم الاصول التى اجمعت عليها هذه المدرسة ، مثل اصل التوحيد ، والعدل ، والوعد ، والوعيد ، والمنزلة بين المنزلين ، والامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وخذ جعلها هذا الموضوع تحت عنوان الفصل الاول عندهم .

وحقيقة أن هذه الاصول التى أجمع عليها المعتزلة بتعدد فرقهم قد أضاف المعتزلة اليها بعدا أخلاقيا متمثلا فى قولهم باللطف الالهى، وقولهم كذلك بوجوب الاصلح ، وحرية الارادة الانسانية .

ونجد انهم فى كل آرائهم التى قالوا بها قد ربطوا بين الدين والاخلاق .

وفى الفصل الثانى تعرضنا لادلة المعتزلة على وجود الله تعالى ، وأهم صفاته سبحانه ، فقد استعانوا بحدوث العالم وذلك للتدليل

علـى وجوده سبحانه وهى طريقة المتكلمين بصفـة عامـة لاثبات وجود الله تعالى ٠

وقـد كان للمعتزلة فى اثباتهم وجود الله تعالى عن طريق حدوث العالم اثـر كبير عنـد الفلاسفة الذين جاءوا بعدهم ٠

فالكندى مثلا قـد اعتمد على هذا الدليل لاثبات وجود الله تعالى متاثرا بالمعتزلة اى انه قـد ربط بين القول بحدوث العالم وبين القـول بوجود الله تعالى ٠ بحيث أن التسليم بحدوث العالم يؤدى الى القـول بوجود محدث ومبدع لـه هو الله تعالى ٠ أى ان هـذا الحادث لابـد لـه مـن علـة احدثته واظهرته الى الوجود وهو الله تعالى ٠

اذن فقد راينا ان الكندى يستند الى التضايف بين لفظتى المحدث والمحدث ٠ وذلك لان المحدث محدث المحدث ، والمحدث والمحدث من المضاف ، اذن فلكل محدث اضطرارا عن ليس ٠

وختمنا حديثنا فى هذا الفصل عن الصفات الالهية عند المعتزلة ، وقـد عرضناها كما صورها اكبر رجال المعتزلة مثل ابو الهزيل العلاف ، والنظام ، ومعمر بن عباد السلمى ، وعند الجبائى ٠ ورأينا انهم جميعا كانوا يتفقون بوجه او بأخر فى الصفات الالهية ، وفرقنا بين المعتزلة وبين اهل السنة فيمـا يتعلق بهذا الموضوع بالذات ٠

وقـد تحدثنا فى الفصل الثالث والاخير عن مسالة حدوث العالـم عنـد المعتزلة ٠ فالعـالم عندهم حادث ، وقـد عرفنا فى الفصل السابق انهـم قـد استخدموا قضية حدوث العالم للتدليل على وجود الله تعالى فقـد فهـم المعتزلة أن العالم مخلوقا لله تعالى ، وأنـه حـادث وليس بقديم ٠ وهـم هنـا يختلفون مـع فلاسفة اليونان الذين كانوا يـرون أن العالم قديـم وبصفة خاصة الفيلسوف اليونانى أرسطو هـذا مـن ناحيـة ٠ ومن ناحية ثانية يتفقون مـع بعض فلاسفة الاسلام وبصفـة خاصـة الكندى ، فهـو يرى أن العالم حادث وليس بقديم متاثـرا فى ذلك بأقوال المتكلمين وبصفة خاصة المعتزلة ٠

هـذا وكلى امـل فى ان ينـال هـذا الكتـاب المتواضع اعجـاب الباحثين فى الفكر الاسلامى بصفـة عامـة والفلسفى بصفـة خاصـة ، انـه سميع قريب مجيب الدعـاء ٠

المصادر والمراجع العربية وغير العربية

اولا : المصار والمراجع العربية :

– القـرآن الكـريم

– ابن النديم : الفهرست ، القاهرة المكتبة التجارية

– ابن المرتضى : المنية والامل ، حيدر أباد ١٣١٦ هـ – ١٩٠٢ م ٠

– ابن تيميـة : منهاج السنة النبوية ، الطبعة الاولى ج ١ ، ج ٢ سـنة ١٣٢١ هـ ، ج ٣ ، ج ٤ سـنة ١٣٢٢ هـ – القاهـرة ، المطبعة الامـيرية

– ابن حزم (أبو محمد بن أحمد) : الفصل فى الملل والاهـواء والنحل القاهرة ، سنة ١٣٤٧ هـ – ١٩٢٨ ٠

– ابن خلدون : المقدمة ، تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى – لجنة البيان العربى سنة ١٩٦٠ م

– ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث فى الرد على أعداء أهـل الحديث ، القاهرة سنة ١٣٤٤ هـ – ١٩٢٥ م

– ابـو بكـر الطـرطوشى : سراج الملوك ، القاهـرة ، سـنة ١٢٨٩ هـ – ١٨٧٢ م

– ابن عبد ربه الاندلسى : العقد الفريد ، القاهرة سنة ١٢٩٣ هـ – ١٨٧٦ م

– أبو العباس أحمـد المقرى : نفح الطيب من غصـن الاندلس الرطيب ، القاهرة ١٢٧٩ هـ – ١٨٦٢ م

– أبو ريدة (دكتور محمـد عبد الهادى) : ابراهيم بن سـيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية ، القاهرة ، لجنـة التاليف والترجمة والنشر ، سنة ١٩٤٦ م

– افلوطين : أثولوجيا أرسطو طاليس ، وقد نسب هـذا الكتاب لارسطو مع أنه فى الحقيقة أجزاء من تاسوعات افلوطين ، ٤ ، ٥ ، ٦

- الاشعرى (أبو الحسن على بن اسماعيل) : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ج ٢ ، طبعة محمد محى الدين عبد الحميد ـ مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٠ م
- الاهوانى (دكتور أحمد فؤاد) الكندى فيلسوف العرب ، وزارة الثقافة والارشاد القومى ، القاهرة سنة ١٩٦٤ م
- الايجى (عضد الدين) : المواقف . (ثمانيـة أجزاء) ، تصحيح محمد بدر الدين النعسانى ، سنة ١٩٠٧ م
- الباقلانى (أبو بكر بن محمد الطيب) : التمهيد ، تحقيق الاب رتشرد مكارتى اليسوعى ـ بيروت سنة ١٩٥٧ م
- البغدادى (الامام عبد القاهر) : الفرق بين الفرق ، القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ ـ ١٩١٠ م .
- البغداى (الامام عبد القاهـر) : أصول الدين ، استنبول ، سنة ١٣٤٧ هـ ـ ١٩٢٨ م .
- الثفتازانى : شرح العقائد النفسية ، المطبعة الازهرية المصرية ، سنة ١٩١٣ م .
- الجاحظ : البيان والتبيين ، القاهرة سنة ١٣٤٥ هـ ـ ١٩٢٦ م
- العراقى (دكتور محمد عاطف) : مذاهب فلاسفة المشرق ، القاهرة ، دار المعارف سنة ١٩٧٢ م
- الغزالى) أبو حامد (: المنقذ من الضـلال ، مكتبة الانجـلو المصرية ، القاهرة سنة ١٩٥٥ م .
- الغزالى (أبو حامد) : المستصفى من علم الاصول ، القاهرة سنة ١٩٠٤ م .
- الغزالى (أبو حامد) : الاقتصاد فى الاعتقاد ، القاهرة سنة ١٣٢٧ هـ ـ ١٩٠٩ م .
- الكندى (أبو يوسف يعقوب بن اسحاق) : رسالته فى الفاعل الحق الاول التام . للدكتور محمـد عبد الهادى أبو ريـدة ، القاهرة دارالفكرالعربى ، ج ١ سنة ١٩٥٠ ، ج ٢ سنة ١٩٥٣م
- الكندى : رسالته فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ؛
- الكندى : رسالته فى الابانة عن سجود الجرم الاقصى .

- الكندى : رسالته فى حدود الاشياء ورسومها .
- المسعودى : مروج الذهب ٩
- دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، للدكتور محمد عبدالهادى أبو ريدة، لجنة التاليف والترجمة والنشر، القاهرة سنة ١٩٥٤م
- زهدى حسن بجار الله : المعتزلة ، القاهرة سنة ١٣٦٦هـ ـ ١٩٤٧م
- زادة (طاش كبرى) : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، حيدر أباد الدكن سنة ١٣٢٩ هـ .
- صبحى (دكتور أحمد محمود) : فى علم الكلام ،الاسكندرية ، منهج وتطبيقـه ، القاهـرة ، دار احيـاء الكتب العـربية ، سنة ١٩٤٧ م .
- مطر (دكتورة أميرة حلمى) : الفلسفة عند اليونان ، القاهرة، دار النهضة العربية ، ١٩٦٨ م .
- موسى (دكتور محمد يوسف) : بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، القاهرة ـ دار المعارف ، سنة ١٩٥٩ م .
- هويدى (دكتور يحيى) : دراسات فى علم الكلام والفلسفـة الاسلامية ، القاهرة ، سنة ١٩٧٢ م .
- ياقوت (الحموى الرومى البغدادى) : معجم البلدان ، سنة ١٢٨٣ ـ ١٢٨٦ هـ / ١٨٦٦ ـ ١٨٦٩ م ، ليبسج .

ثانيا : قائمة المصادر والمراجع غير العربية :

— Aristotle : Metaphysics, Arevised text with instroduction and commentary by S. D. Ross — London — Oxford, 1924, two Volumes.

— Corbin (Henri) : Histoire de la philosphi Islamique, Gallimard, 1964.

— Duhem(p.) le systéme du monde : Histoire des docloire cosmologiques de platon à Copernic. Tome I — IV — Paris, 1954

— De Boer, History of philosophy in Islam. London, 1933.

— Encylopaedia Britannica.

— Encylopaedia of Islam.

— Mac Donald : Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, New York, 1903.

— Madkour (Dr. Ibrahim) : la place d'Alfarabi dans l'école philosophique, Paris. 1943.

— Munk (S) : Melanges de philosophie Juivo et Arabe, Paris, 1955.

— Munk (S) : Ibn Sina dans le dictionnaire des sciences philosophiques de Frank, Paris, 1885.

— O'leary de lacy : Arabic thought and it's place in history, London, 1958.

— Plato : plato's Cosmology, the Timaeus of plato, Translated by F.M. Cornford, London, 1956.

— Plato : Timaeus and Critias, Translated with introduction by dismond lee London.

— Ross (S.D.) : Aristotle, London, Oxford, 1953.

— Sharif (M.M) : A history of Muslim philosophy, two Voiumes, 1963.

— Taylar (A.E) : A Commentary on plato's timaeus — London.

المحتــوى